Die

buddhistische Philosophie

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung

Von

Max Walleser

Dritter Teil

Die mittlere Lehre des Nāgārjuna

Nach der chinesischen Version übertragen

Heidelberg 1912
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Die

Mittlere Lehre

des

Nāgārjuna

Nach der chinesischen Version übertragen

von

Max Walleser

Heidelberg 1912
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 720.

Vorwort.

Die vorliegende Übersetzung des Cuṅ-lun, der von Kumārajīva herrührenden chinesischen Version des Mādhyamika-śāstra (Nanjio, Cat. No. 1179; TE. XIX, 1, 22b—57b), beruht auf der Kioto-Ausgabe des chinesischen Tripiṭaka von 1681 n. Chr., unter Berücksichtigung der Varianten der Tokio-Ausgabe von 1881. Außerdem konnte ich die auf Anordnung des dritten Kaisers der Miṅ-Dynastie, Thai-tsuṅ, in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts hergestellte Peking-Ausgabe nach dem in der Kgl. Bibliothek zu Berlin befindlichen Nachdruck benutzen, der indessen, abgesehen von einigen belanglosen graphischen Varianten, nur an einer Stelle — im Kommentar zu Kār. VII, 6 — von der alten Kioto-Ausgabe abweicht. Die neue Kioto-Ausgabe von 1905 durfte außer Betracht bleiben, indem sie abgesehen von Änderungen der Interpunktion kaum eine selbständige Lesart gegenüber der um zwanzig Jahre älteren Tokio-Ausgabe bietet.

Die Unzulänglichkeit der lexikalischen Hilfsmittel für das Studium des Chinesischen, die sich ganz besonders auf dem Gebiete der buddhistischen Literatur fühlbar macht, veranlaßte mich, zunächst einen Index der in dem Texte enthaltenen Ideogramme auszuarbeiten. Ich hoffe, diesen Index, der eine erwünschte Ergänzung zu der Übersetzung bilden dürfte, zu veröffentlichen.

Der Text setzt eine gewisse Vertrautheit mit der buddhistischen Systematik und Terminologie voraus. Die in dieser Hinsicht nötigen Erläuterungen der Übersetzung selbst beizugeben, verbot sich durch den erheblichen Umfang, den sie hätten einnehmen müssen. Ich beabsichtige indessen, die zum Verständnis des Textes erforderlichen sachlichen Erklärungen in einer umfassenderen Darstellung der „Mittleren Lehre“ nachzuholen, sobald die (übrigens schon in Vorbereitung befindlichen) Ausgaben der tibetischen Übersetzungen der Kommentare des Buddhapālita und Bhavaviveka veröffentlicht sind.

Für ebenso selbstlose wie wertvolle Unterstützung bin ich meinem Freunde Professor K. Watanabe zu tiefstem Danke verpflichtet. Leider konnte ein beträchtlicher Teil der Übersetzung infolge der vor längerer Zeit erfolgten Rückkehr des genannten Gelehrten nach Japan dieser Mitwirkung nicht mehr in dem Maße teilhaftig werden, daß ich es hätte wagen dürfen, sie auch auf dem Titelblatt zum Ausdruck zu bringen.

Die Drucklegung der Arbeit erfolgte mit Unterstützung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, wofür ich mich beehre meinen ergebensten Dank auszusprechen.

Mannheim, Februar 1912.

Prof. Dr. M. Walleser.

Abkürzungen.

Ausgaben des chinesischen Tripiṭaka:

PE. = Ausgabe von Peking, 1578 n. Chr. (Berlin, Königl. Bibliothek).
KE. = Ausgabe von Kioto, 1681 ff.
TE. = Ausgabe von Tokio, 1881 ff.

Nanjio = Bunyiu Nanjio, A catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripiṭaka, Oxford 1883.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Hinsichtlich der Autorschaft des dem Cuṅ-lun zugrunde liegenden indischen Originales wäre zunächst festzustellen, ob nicht etwa schon innere Indizien eine bestimmte Form der Beantwortung jener Frage nahelegten. Vor allem läßt sich ein Vergleich mit dem ältesten Kommentar, der Akutobhayā des Nāgārjuna, ohne weiteres anstellen, indem die tibetische Übersetzung desselben sich im Tanjur erhalten hat und jetzt auch in einer deutschen Übertragung vorliegt. Hier sind denn der Übereinstimmungen so viele und so auffallende, daß man eine Beeinflussung nach der einen oder anderen Seite wohl nicht bezweifeln kann. Es genügt, zu diesem Zwecke den Kommentar zur Eingangsstrophe in den beiden Versionen zu vergleichen. Wenn wir in Betracht ziehen, daß die älteren chinesischen Übersetzer vielfach durchaus selbständig verfahren sind, daß zumal Kumārajīva wiederholt, so namentlich in seiner Übertragung des dem Nāgārjuna zugeschriebenen Kommentars zur Śatasāhasrikā-prajñāpāramitā, den Text vollkommen frei bearbeitet hat, wird man unter allen Umständen die Möglichkeit offen halten müssen, daß das chinesische Mādhyamika-śāstra eine von Kumārajīva selbst angefertigte mehr oder weniger freie Version des ältesten Kommentars des Nāgārjuna ist, als welche ich es auch schon gelegentlich bezeichnet habe.[1]

Immerhin ist zu beachten, daß in der gleichfalls von Kumārajīva übersetzten Lebensbeschreibung des Nāgārjuna[2] die Akutobhayā als ein von Nāgārjuna verfaßter Kommentar zu den Mādhyamika-kārikās ausdrücklich namhaft gemacht wird[3], und zwar

[1] „Der ältere Vedānta", p. 33, n. 1.

[2] Nanjio, Nr. 1461; TE. XXIV, 9, 113a.

[3] Wassiljeff, der diese Lebensbeschreibung in seinem „Buddhismus" (p. 212 ff.) übersetzt hat, erwähnt die „Furchtlose" allerdings nicht unter den Werken des Nāgārjuna; es ist dies aber wohl darauf zurückzuführen, daß ihm eine der chinesischen Ausgaben vorlag und der in diesen vorliegende Text nicht ganz vollständig und, wie u. a. aus der Angabe, der

in einer Weise, die vermuten läßt, daß Kumārajīva diesen Kommentar nicht selbst gesehen hat und ihn jedenfalls nicht als identisch mit dem von ihm übertragenen Cuṅ-lun betrachtet. Und hiermit gewinnt denn die entgegenstehende Auffassung, daß nämlich das Original des Cuṅ-lun nicht der Kommentar des Nāgārjuna, sondern irgendeines anderen Bearbeiters gewesen ist, an Wahrscheinlichkeit.

Als solchen nennt nun die von Shih-sāṅ-zhui verfaßte ältere der zwei Vorreden zum Cuṅ-lun, die übrigens auch schon in dem um 520 n. Chr. von Saṅ-yiu verfaßten Katalog des Tripiṭaka enthalten ist[1], einen Brahmanen[2] „Pin-lo-chié". Denn dieses ist die ursprüngliche und allen älteren Ausgaben gemeinsame Lesart, und nicht die zuerst von der Tokio-Ausgabe adoptierte und aus dieser in die neue Kioto-Ausgabe übergegangene Lesung „Pin-chié-lo" mit Umstellung des zweiten und dritten Schriftzeichens.[3]

Diese letztere „modifizierte" Lesart würde nun ohne weiteres „Piṅgala" als den Namen des indischen Verfassers erschließen lassen, wie ihn denn auch Suzuki im Journ. Buddh. Text Soc., vol. VI, part 4, p. 29, wiedergegeben hat[4], da sie aber tatsächlich nur eine Konjektur der Herausgeber der Tokio-Ausgabe von 1881

śloka setze sich aus 42 Silben zusammen (statt 32 entsprechend der richtigen Angabe des koreanischen, in TE. wieder abgedruckten Textes), hervorgeht, auch einigermaßen korrumpiert ist. Eine entsprechende Bezeichnung der Akutobhayā als eines Werkes des Nāgārjuna findet sich in dem Texte Fu-fā-tsāṅ-yin-yuen-ciṅ (Nanjio, Nr. 1340), TE. XXIV, 9, 108a.

[1] Nach einer in den älteren chinesischen (der Südl. Suṅ- und Yuen-Dynastie) und der koreanischen Ausgabe von 1010 n. Chr. allerdings fehlenden Notiz der Miṅ-Ausgabe, die auch in die japanischen Ausgaben übergegangen ist, wirkte Shih-sāṅ-zhui unter der Yāo-Tshin-Dynastie (384—417 n. Chr.) und war also Zeitgenosse des Kumārajīva.

[2] Nicht „brahmacārin", wie Journ. Roy. As. Soc. 1903, p. 182, angegeben ist. Vermutlich soll der immerhin befremdende Ausdruck „fan chi" nur bezeichnen, daß seine Arbeit in Sanskrit (fan) abgefaßt war.

[3] An der parallelen Stelle im Katalog des Saṅ-yiu (TE. XXXVIII, 1, 32a) ist die ältere Lesart beibehalten, ebenso im Fān-i-miṅ-i-tsi (Nanjio, Nr. 1640), TE. XXXVI, 11, 10a.

[4] In seinem Werke „Outlines of Mahāyāna Buddhism" (1907), p. 173, bezeichnet Suzuki „Piṅgalaka" als Urheber des von Kumārajīva übersetzten Kommentars.

darstellt, wird man gegenüber dem übereinstimmenden Zeugnis der älteren Ausgaben ihr keinen besonderen Wert zuschreiben dürfen.

Man wird vielmehr, wie schon Takakusu JRAS. 1903, p. 182, bemerkt hat, die dem transkribierten indischen Namen „Pin-lo-chié“ beigefügte chinesische Wiedergabe „Tsiṅ-mu“, d. h. der „Blauäugige“, für die Rekonstruktion des ursprünglichen Namens in Betracht ziehen müssen. Takakusu hat nun schon a. a. O. darauf hingewiesen, daß ssk. piṅgala nicht „blau“, sondern „tawny“, d. i. „rötlichbraun“ bedeutet, und die Vermutung ausgesprochen, daß „the «Blue-eyed» is a name of Candrakīrti, the actual author of the Sanskrit vṛtti who is otherwise styled as Ārya Deva“. Daß allerdings Professor Takakusu heute noch an dieser Auffassung festhält, ist nicht eben wahrscheinlich, indem die wenn auch nicht sehr bedeutenden Fortschritte, welche die buddhistische Forschung in den letzten Jahren gemacht hat, doch wenigstens soviel mit Bestimmtheit haben erkennen lassen, daß Candrakīrti nicht mit Āryadeva identisch ist und keinesfalls der Verfasser eines Kommentars sein kann, der um Jahrhunderte älter ist als der von Candrakīrti verfaßte Kommentar Prasannapadā. Auch darf ich wohl beifügen, daß mir Professor Takakusu schon 1904 brieflich bemerkte, daß er die von ihm aufgestellte Hypothese keineswegs für so gesichert halte, als es nach der zitierten Äußerung scheinen könnte.

Ich möchte also doch eher annehmen, daß das durch „blau“ wiederzugebende Ideogramm „tsiṅ“ an Stelle von ssk. piṅgala steht, und zwar auf Grund eines Mißverständnisses und ungenügender Kenntnis des Sanskrit auf seiten des chinesischen Verfassers der Vorrede, in welcher wir zuerst die Angabe finden[1] — eines Versehens, das um so erklärlicher ist, als gerade die Farbebezeichnungen sehr leicht Umdeutungen bei der Übertragung aus

[1] Sie ist in den späteren Katalogen des chinesischen Tripiṭaka öfters wiederholt worden, so im Khāi-yuen-lu (Nanjio, Nr. 1485, TE. XXXVIII, 4, 101 b; Nanjio Nr. 1486, TE. XXXVIII, 5, 83 b), im Kataloge der Chiṅ-Yuen-Dynastie (1295 — 1308)* (TE. XXXVIII, 7, 38 a), im Kataloge der C'-Yuen-Dynastie (Nanjio, Nr. 1312; TE. XXXVIII, 8, 74 a).

* Dieser Katalog ist bei Nanjio nicht verzeichnet, da er sich ursprünglich nur in der koreanischen Tripiṭaka-Ausgabe befand.

einer Sprache in die andere unterliegen, falls der Übersetzer nicht die durch den zu übersetzenden Ausdruck ursprünglich bezeichnete Farbe vor Augen gehabt hat. Und dann dürfte es auch keine Schwierigkeit machen, in dem zweiten Bestandteil „mu", d. h. „Auge", die Wiedergabe von ssk. akṣa(n) zu erkennen, so daß als Name des Kommentators sich „Piṅgalākṣa" ergäbe, eine Form, die auch sonst als Eigenname belegt ist[1], und die man ohne weiteres als Äquivalent für die chinesische Transkription gelten lassen könnte, wenn man annähme, daß dieser eine prakritisierte Form[2] „piṅgalakkha" zu Grund gelegen habe. Daß hierbei der Vokal der zweiten Silbe unterdrückt worden ist, kann nicht weiter befremden, da dieser Vorgang für die ältere chinesische Transkription geradezu charakteristisch ist und selbst der in seiner Wiedergabe der Sanskritformen viel exaktere Hhüen-cwāṅ, der über zwei Jahrhunderte später lebte, unbetonte Vokale in der Regel nicht zum Ausdruck bringt.

Gegen diese Rekonstruktion des Autors als „Piṅgalākṣa" läßt sich nun allerdings ein gewichtiger Einwand erheben, der jenachdem, wie man die in Tibet erhaltene geschichtliche Tradition einschätzt, geradezu entscheidend sein könnte. Er besteht darin, daß dieser Name als derjenige eines buddhistischen Gelehrten und Schriftstellers in den doch immerhin umfangreichen und im allgemeinen auch zuverlässigen Berichten tibetischer Geschichtsschreiber über die Geschichte des Buddhismus in Indien vollkommen unbekannt ist. Es möchte daher vielleicht doch einer anderen Interpretation der Vorzug zu geben sein, die sich nicht nur vom phonetischen und überhaupt sprachlichen Gesichtspunkt aus mindestens ebensosehr empfiehlt, sondern die auch in der historischen Überlieferung, wenn auch nicht gerade der indisch-tibetischen, eine Stütze findet, die jener anderen fehlt.

Bei der Unbestimmtheit der chinesischen Transkriptionsmethode vertritt nämlich der erste Charakter in „pin-lo-chié" neben ssk. phiṇ- (in „kapphiṇa"), piṇ- (in „piṇḍada"), piṅ- (in „piṅgala"?) auch vim- (in „vimba")[3], so daß jene Umschreibung

---

[1] Vgl. PWb. kürz. Fassung, s. v.

[2] Nach den bahnbrechenden Forschungen von Prof. Leumann läge es allerdings näher, eine „nordarische" Lehnform anzusetzen.

[3] Vgl. St. Julien, Méthode pour déchiffrer et transcrire les mots sanscrits etc., Nr. 1426—1429.

auch auf ssk. vimalākṣa zurückgeführt werden kann. Es ist dies der Name eines śramaṇa aus Kubhā (Kabul), der in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts n. Chr. als Lehrer des Vinaya in Kwēi-tsz' (Kuce oder Kharacar)[1] wirkte und Lehrer des Kumārajīva war, bis der letztere 383 n. Chr. nach der Zerstörung von Kharacar durch Lü-kwāṅ, den Oberkommandierenden unter der älteren Tshin-Dynastie, sich nach China begeben mußte. Übrigens kam auch Vimalākṣa 406 n. Chr. dahin und übersetzte zwei Sanskrittexte ins Chinesische, deren einer — Nanjio Nr. 1144 — sich im chinesischen Tripiṭaka erhalten hat.[2] Es wäre durchaus verständlich, daß jener Vimalākṣa den älteren Kommentar des Nāgārjuna zu den Mādhyamika-kārikās frei bearbeitet und in dieser von ihm modifizierten Fassung seinem Schüler Kumārajīva mitgeteilt hätte. So würde sich ungezwungen erklären, daß gerade eine von Nāgārjunas Akutobhayā nicht sehr erheblich abweichende Fassung des Mādhyamika-śāstra von Kumārajīva ins Chinesische übertragen worden ist, während die Autorschaft des Nāgārjuna hinter der seines Bearbeiters Vimalākṣa zurücktrat. Allerdings läßt sich in ähnlicher Weise, wie bei der vorhin versuchten Deutung des Verfassernamens als „Piṅgalākṣa", auch hier entgegenhalten, daß „tsiṅ" nicht „fleckenlos" (vimala), sondern „blau" bedeutet, und ferner, daß der Verfasser als „brāhmaṇa" bezeichnet wird. Aber schließlich sind die historisch-biographischen Angaben in den Vorreden zu den chinesischen Übersetzungen buddhistischer Texte, zumal da sie nicht von den Übersetzern selbst verfaßt, sondern später beigefügt wurden, keineswegs so zuverlässig, daß man nicht auch mit erheblicheren Irrtümern und falschen Angaben rechnen müßte.

[1] Vgl. Eitel, Handbook of Buddhism (1870), p. 56a: „an ancient kingdom and city in Eastern Turkestan, N. of the Bosteng lake at the foot of the Thien shang."

[2] Vgl. Tā-Thāṅ-nēi-tien-lu (Nanjio Nr. 1483, TE. XXXVIII, 2, 56b); Nanjio, App. II, 44.

DIE MITTLERE LEHRE

Erster Abschnitt.

Die Bedingungen.

Ohne Entstehen, auch ohne Vergehen, nicht ewig, auch nicht abgeschnitten,
Nicht eines, auch nicht verschieden, ohne Kommen, auch ohne Gehen —
Wer so das abhängige Entstehen (pratīya-samutpāda) lehren kann, das stille Erlöschen der Entfaltung (prapañca),
Vor ihm, dem Erleuchteten, beuge ich das Haupt, dem Besten der Lehrenden.

Frage: Warum verfaßt man dieses Lehrbuch (śāstra)?

Antwort: Es gibt Leute, die sagen, alle Dinge seien durch den Maheśvara entstanden, andere, durch den Gott Viṣṇu, andere, durch (beider) Zusammenwirken, andere, durch die Zeit (kāla), andere, durch ihre natürliche Anlage (prakṛti), andere, durch Veränderung, andere, durch ihr eigenes Wesen (svabhāva), andere, aus Atomen. [Weil][1] mit solchen Irrtümern behaftet, fallen sie in die falschen Ansichten einer Entstehung ohne Grund, aus unzureichendem (eigentlich „falschem") Grund, einer Vernichtung, eines Ewigseins usw. Auf verschiedene Weise lehren sie „ich" und „mein", (und) sie kennen nicht die wahre Lehre (dharma). Da Buddha derartige falsche Ansichten zu vernichten wünscht und die Buddhalehre erkennen lassen will, lehrte er zuerst in dem śrāvaka-dharma die zwölf Bedingungen (nidāna), und dann für denjenigen, der sich schon geübt hat und großen Geist hat, fähig, die tiefe Lehre aufzufassen, lehrt er durch die Mahāyāna-Lehre der Bedingungen (pratyaya) Merkmale: die Dinge, die da vorkommen, sind ohne Entstehen, ohne Vergehen, nicht eines, nicht verschieden usw., vollständig leer und nicht existierend. Wie in der Prajñāpāramitā

[1] Zusatz von TE.

gelehrt wird: „Buddha verkündet: «Subhūti, ein Bodhisattva, sich in Meditation versenkend, prüft die zwölf Bedingungen (nidāna), wie der Raum unermeßlich».“ Nach Buddhas nirvāṇa, nach fünfhundert Jahren im nur nachgeahmten dharma, (nachdem) der Menschen Sinn allmählich stumpf geworden (ist), tief haftend an den dharmas, suchen sie der zwölf Bedingungen (nidāna), fünf Gruppen (skandha), zwölf Gebiete (āyatana), achtzehn Elemente (dhātu) usw. bestimmte Merkmale, erkennen nicht Buddhas Sinn und haften nur am Wort und Schriftzeichen. Die im Mahāyāna-dharma gelehrte absolute Leerheit hörend, erkennen sie nicht den Grund der Leerheit. Dann entsteht der Zweifel: wenn alles absolut leer ist, wie kann man die Folgen des Bösen und Guten unterscheiden? Wenn es aber so ist, dann ist kein Unterschied zwischen weltlicher und absoluter Wahrheit (satya). Unter Annahme dieser Merkmale des Leeren aber entsteht Gier (und) Haften, (und) in der absoluten Leerheit entstehen verschiedenartige Fehler. Nāgārjuna Bodhisattva verfaßte deshalb dieses Madhyamaka-śāstra —

> Ohne Entstehen, auch ohne Vergehen, nicht ewig, auch nicht abgeschnitten,
> Nicht eines, auch nicht verschieden, ohne Kommen, auch ohne Gehen —
> Wer so das abhängige Entstehen lehren kann, das stille Erlöschen der Entfaltung,
> Vor ihm, dem Erleuchteten, beuge ich das Haupt, dem Besten der Lehrenden.

In diesen zwei Versen (gāthā) hat er den Buddha gepriesen, dann die Wahrheit des höchsten Sinnes (paramārtha) zusammengefaßt.

Frage: Der dharmas sind unendlich viele; warum werden hier nur diese acht Gegenstände (artha) widerlegt?

Antwort: Obwohl die dharmas unendlich sind, so werden hier kurz acht Gegenstände gelehrt; dann (unter ihnen) zusammengefaßt alle dharmas widerlegt als nichtentstanden usw. Die śāstra-Lehrer[1] lehren auf verschiedene Weise die Beschaffenheit des Entstehens. Teils sagen sie, Ursache und Folge seien eines; teils sagen sie, Ursache und Folge seien verschieden; teils sagen sie, in der Ursache sei schon vorher die Folge enthalten; teils sagen

[1] Nach TE.

sie, in der Ursache sei die Folge vorher nicht enthalten; teils sagen sie, (die Dinge) entstehen von selbst; teils sagen sie, sie entstehen aus einem anderen; teils sagen sie, sie entstehen aus beidem; teils sagen sie, das Entstehen ist, teils sagen sie, das Entstehen ist nicht. Das so gelehrte Entstehen ist ausnahmslos nicht richtig. Dieser Gegenstand wird später ausführlicher gelehrt werden. Da das Entstehen in absolutem Sinne nicht zu erreichen ist, (heißt es:) ohne Entstehen. Ohne Vergehen: wenn das Entstehen nicht ist, wie ist dann das Vergehen möglich? Da Entstehen und Vergehen nicht sind, so sind auch die übrigen sechs Prädikate (eigentlich „Gegenstände") nicht (vorhanden).

Frage: Unter dem Nicht-Entstehen und Nicht-Vergehen zusammengefaßt werden alle dharmas widerlegt. Warum werden nochmals sechs Prädikate gelehrt?

Antwort: Um die Bedeutung des Nicht-Entstehens und Nicht-Vergehens zu erreichen, nehmen einige ein Nicht-Entstehen und Nicht-Vergehen nicht an, sondern glauben an Nicht-Ewig und Nicht-Abgeschnitten. Wenn, tief nachgeforscht, (etwas) nicht-ewig und nicht-abgeschnitten ist, dann ist das ohne Entstehen und ohne Vergehen. Weshalb? Wenn ein dharma tatsächlich ist, dann kann er nicht nicht-sein. Vorher war er, jetzt ist er nicht: das heißt „Abschneiden" (uccheda); wenn das Frühere wesenhaft ist, so heißt dies „ewig". Deshalb wird gelehrt: nicht ewig, nicht abgeschnitten. Und so tritt der Sinn des Nicht-Entstehens und Nicht-Vergehens ein. Obwohl manche Leute die vierfache Widerlegung der dharmas hören, erreichen sie doch durch die vier (übrigen) Tore die (Realität der) dharmas. Dies auch ist nicht richtig. Wenn (nur) Eines (ist), dann gibt es keine Bedingungen (pratyaya); wenn Verschiedenes, dann gibt es keinen Seinszusammenhang, (wie) später auf verschiedene Weise erörtert werden wird. Deswegen wird ausdrücklich gelehrt: nicht eines, nicht verschieden. Es gibt Leute, die, obwohl sie die sechsfache Widerlegung der dharmas hören, doch durch (die Begriffe) des Kommens und Gehens die dharmas erreichen. „Kommen" bedeutet: die dharmas kommen aus dem Herrn (īśvara), durch ihre eigene Natur, aus Atomen usw. „Gehen" (bedeutet): (ein dharma) erreicht wieder seinen ursprünglichen Ort.

Ferner: die Dinge entstehen nicht. Warum? Weil es in der Welt offenbar so gesehen wird. Wie in der Welt beobachtet wird, wird zu Beginn des Weltalters (kalpa) Korn nicht erzeugt. Wes-

halb? Getrennt von Korn zu Beginn des kalpa ist das jetzige Korn nicht zu erreichen. Wenn ohne das Korn zu Beginn des kalpa das jetzige Korn zu erreichen wäre, dann könnte ein Entstehen sein; aber tatsächlich ist es nicht so. Daher gibt es kein Entstehen.

Frage: Wenn es kein Entstehen gibt, so könnte doch ein Vergehen sein?

Antwort: Es gibt kein Vergehen. Weshalb? Weil es in der Welt so beobachtet wird. Wie in der Welt beobachtet wird, wird zu Anfang des kalpa (bestehendes) Korn nicht vernichtet. Wenn es vernichtet würde, so könnte jetzt nicht Korn sein. Aber tatsächlich ist Korn. Daher gibt es kein Vergehen.

Frage: Wenn es kein Vergehen gibt, so ist (doch) Ewigkeit.

Antwort: Es gibt keine Ewigkeit. Weshalb? Weil es so in der Welt beobachtet wird. Wie in der Welt beobachtet wird, sind die Dinge nicht ewig. Wie zur Zeit des Keimens von Korn der Same alsdann verändert (und) vernichtet wird. Daher ist keine Ewigkeit.

Frage: Wenn es keine Ewigkeit gibt, so gibt es (doch) ein Abschneiden.

Antwort: Es gibt kein Abschneiden. Weshalb? Weil es so in der Welt beobachtet wird. Wie in der Welt beobachtet wird, sind die Dinge nicht abgeschnitten; wie durch das Korn der Sproß ist. Daher (gibt es) kein Abschneiden. Wenn es ein Abschneiden gäbe, so wäre kein Zusammenhang des Geschehens.

Frage: Wenn es so ist, dann sind alle Dinge eines.

Antwort: (Sie sind) nicht eines. Weshalb? Weil es so in der Welt beobachtet wird. Wie in der Welt beobachtet wird, sind die Dinge nicht eines. Wie z. B. das Korn nicht Sproß ist (eig. „wird"), und der Sproß nicht Korn ist. Wenn das Korn Sproß und der Sproß Korn wäre, so wäre dies eines. Aber tatsächlich ist es nicht so. Daher ist nicht Eines.

Frage: Wenn es nicht Eines gibt, so ist (doch) Verschiedenes.

Antwort: Es gibt nicht Verschiedenes. Warum? Weil es so in der Welt beobachtet wird. Wie in der Welt beobachtet wird, sind die Dinge nicht verschieden. Wenn sie verschieden sind, weshalb unterscheidet man Kornkeim, Kornstengel, Kornblatt und bezeichnet sie nicht als Baumsproß, Baumstamm, Baumblatt? Daher ist nicht Verschiedenes.

Frage: Wenn nicht Verschiedenes ist, so würde doch ein Kommen sein.

Antwort: Es ist kein Kommen. Weshalb? Weil es so in der Welt beobachtet wird. Wie in der Welt beobachtet wird, kommen die Dinge nicht. Wie in dem Samen der Sproß nicht ist, der kommen könnte. Wenn Hervorgehen wäre, so müßte der Sproß aus einem anderen Ort hervorgehen, wie ein im Baum sitzender Vogel hervorkommt. Aber in Wirklichkeit ist es nicht so. Deshalb ist kein Kommen.

Frage: Wenn es kein Kommen gibt, so könnte doch ein Gehen sein.

Antwort: Es gibt kein Gehen. Weshalb? Weil es so in der Welt beobachtet wird. Wie in der Welt beobachtet wird, gehen die Dinge nicht weg. Wenn ein Weggehen wäre, so würde man sehen, wie der Sproß durch das Korn weggeht; wie eine Schlange durch ihr Loch weggeht. Aber tatsächlich ist es nicht so. Deshalb ist kein Gehen.

Frage: Obwohl ihr die Bedeutung des Nicht-Entstehens, Nicht-Vergehens (usw.) erklärt, so wünsche ich (doch) das verfaßte śāstra hören, das (ihr) lehrt.

Antwort:

> Die dharmas entstehen nicht von selbst, auch nicht aus anderem, nicht aus beidem, nicht grundlos; deshalb wird Nicht-Entstehen erkannt. (I. 1.)

„Nicht von selbst": die Dinge entstehen nicht durch ihr eigenes Wesen, sondern sie warten die Bedingungen ab. Ferner: wenn ein Von-selbst-Entstehen wäre, so hätte ein dharma zwei Wesenheiten, erstens das Entstehen, zweitens das Entstehen-lassen. Wenn ohne die übrigen Bedingungen (etwas) aus sich selbst entstände, so hätte es keinen Grund (hetu) und keine Bedingung (pratyaya). Auch hätte das Entstehen dann ein weiteres Entstehen — das Entstehen wäre dann unerschöpflich (anavasthā). Da von selbst (Entstehen) nicht ist, ist auch nicht (Entstehen) von anderem. Weshalb? Weil „selbst" ist, ist „anderes". Wenn kein Entstehen von selbst ist, auch kein Entstehen aus anderem ist, so ist das Entstehen aus beidem zusammen mit zwei Fehlern (behaftet): weil es (zugleich) von selbst entsteht und aus anderem entsteht. Wenn aber ohne Grund alle Dinge sind, so bedeutet das: sie sind ewig. Diese Sache ist nicht richtig. Ist kein Grund,

so ist keine Folge. Wenn ohne Grund die Folge ist, so werden Almosengeben (dāna), Beachten der Vorschriften (śīla) usw. zur Hölle (naraka) führen, die zehn Sünden[1] und die fünf mit unmittelbarer Folge begleiteten Vergehen[2] werden den Himmel (svarga) hervorbringen, weil sie kein Grund sind. Ferner:

> Wie der dharmas Eigensein sich nicht in den Bedingungen befindet, so ist, da eigenes Wesen nicht existiert, auch nicht Entstehen aus anderem.[3] (I. 2.)

Der dharmas Wesen befindet sich nicht in den Bedingungen; nur wegen der Bedingungen Vereintheit erhält man die Bezeichnung „Eigensein". Denn dieses Substantielle hat kein Eigensein in den Bedingungen. Da es ein Eigensein nicht gibt, so gibt es kein Entstehen von selbst; da es ein Eigensein nicht gibt, gibt es auch nicht ein Anderssein. Weshalb? Mit Beziehung auf eigenes Sein ist Anderssein. Anderssein ist (nämlich) im anderen auch Eigensein. Wenn Eigensein widerlegt wird, so wird auch Anderssein widerlegt. Deshalb ist es nicht möglich, (daß etwas) aus Anderssein entsteht. Wenn eigenes und anderes Sein widerlegt sind, dann ist auch beides zusammen widerlegt. (Ein Entstehen) ohne Grund ist ein großer Fehler. „Mit Grund" dürfte zu widerlegen sein, um so mehr „ohne Grund". In den vier Bedingungen[4] wird Entstehen nicht erreicht; deshalb gibt es kein Entstehen.

Frage: Der Anhänger des Abhidharma sagt: „Die dharmas entstehen durch vier Bedingungen (pratyaya)." Wie sagt man: „Es gibt kein Entstehen"? Wie heißen die vier Bedingungen?

> Grundbedingung (hetu), Reihenfolgebedingung (anantara), Abhängigkeitsbedingung (ālambana), beherrschende Bedingung (adhipati): vier Bedingungen bringen die dharmas hervor, außerdem gibt es keine fünfte Bedingung. (I. 3.)

Alle Bedingungen, die es gibt, zusammengefaßt, sind vier Bedingungen. Durch diese vier Bedingungen erreichen alle Dinge ihr Entstehen. „Grundbedingung" heißen alle gewirkten (saṃskṛta) dharmas. „Reihenfolgebedingung": mit Ausnahme der vergangenen und gegenwärtigen letzten Gedanken (citta) und ge-

[1] Vgl. Mahāvyutpatti 91. [2] Vgl. Mahāvyutpatti 122.
[3] TE.: „auch nicht anderes Wesen". [4] TE.: „in den vier Sätzen".

dankenartigen (caitasika) Zustände (dharma) eines arhant alle übrigen vergangenen und gedankenartigen Zustände. Abhängigkeits- und beherrschende Bedingungen sind alle dharmas.

Antwort:

> Die Wirkung ist entweder aus Bedingungen entstanden, oder sie ist aus Nicht-Bedingungen entstanden; diese Bedingungen haben entweder Wirkung, oder diese Bedingungen haben keine Wirkung. (I. 4.)

Wenn man sagt: „Die Wirkung ist", so ist diese Wirkung entweder aus Bedingungen entstanden, oder sie ist aus Nicht-Bedingungen entstanden. Wenn man sagt: „Die Bedingungen sind", so sind diese Bedingungen mit Wirkung oder ohne Wirkung. Alles beide ist nicht richtig. Weshalb?

> Durch diesen dharma entsteht eine Wirkung: dieser dharma wird Bedingung genannt. Wenn diese Wirkung noch nicht entstanden ist, warum heißt er dann nicht „Nicht-Bedingung"? (I. 5.)

Die Bedingungen sind nicht absolut wahr. Weshalb? Wenn die Wirkung noch nicht entstanden ist, zu dieser Zeit heißen sie nicht „Bedingungen". Nur weil dem Augenscheine nach durch die Bedingungen die Wirkung entsteht, deshalb heißen sie „Bedingungen"; die Bedingungen werden erreicht abhängig von der Wirkung. Da die Wirkung später, die Bedingung früher ist: wenn die Wirkung noch nicht ist, wie ist es möglich, sie „Bedingung" zu nennen? Wie ein Krug durch die Vereinigung von Wasser und Erde zum Krug wird. Durch die Wahrnehmung des Kruges erkennt man: „Wasser, Erde usw. sind die Bedingungen des Kruges." Wenn der Krug noch nicht entstanden ist, warum heißt es dann nicht: „Wasser, Erde usw. werden betrachtet als Nicht-Bedingungen." Daher entsteht die Wirkung nicht aus Bedingungen. Die Bedingungen entstehen also wohl nicht, um so mehr aber doch (nicht) die Nicht-Bedingungen. Ferner:

> Der Wirkungen vorheriges Sein und Nichtsein in den Bedingungen: beides ist nicht möglich. Wenn sie vorher nicht sind, wozu gibt es (dann) Bedingungen? wenn sie vorher schon sind, wozu braucht man dann Bedingungen? (I. 6.)

In den Bedingungen ist vorher weder die Wirkung, noch

keine Wirkung. Wenn vorher (schon) die Wirkung ist, so heißt es nicht „Bedingung", da die Wirkung vorher (schon) da ist. Wenn die Wirkung vorher nicht ist, auch dann heißt es nicht „Bedingung", weil sie die übrigen Dinge nicht hervorbringt.

Frage: Zusammengefaßt sind alle Bedingungen widerlegt; jetzt möchte ich die Widerlegung der Bedingungen im einzelnen hören.

Antwort:

> Wenn die Wirkung nicht mit Entstehen behaftet, auch ferner nicht ohne Entstehen ist, auch nicht mit und ohne Entstehen, wie kann man sagen: „Es gibt Bedingungen?" (I. 7.)

Wenn die Bedingungen die Wirkung erzeugen können, so sind drei Möglichkeiten: entweder sie ist, oder sie ist nicht, oder sie ist und ist nicht. Wenn, wie in den früheren ślokas gezeigt wurde, in den Bedingungen vorher schon die Wirkung ist, so kann man nicht sagen: „sie entsteht"; weil sie schon vorher da ist. Wenn die Wirkung vorher nicht ist, so kann man nicht sagen: „sie entsteht"; weil sie vorher nicht da ist. Auch weil Bedingung und Nicht-Bedingung vereinigt sind, entsteht auch Sein-und-Nichtsein nicht. Sein-und-Nichtsein heißt: halb ist es, halb ist es nicht. Beides zusammen ist fehlerhaft. Überdies ist Sein-und-Nichtsein ein Widerspruch, Nichtsein-und-Sein ist ein Widerspruch. Wie können in e i n e m dharma zwei Eigenschaften (lakṣaṇa) sein? Weil so auf drei Weisen gesucht, eine Entstehung der Wirkung nicht zu erreichen ist, wie kann man sagen: „Es ist die Grundbedingung (hetu-pratyaya)"?

Die Folgebedingung (anantara-pratyaya):

> Wenn die Wirkung noch nicht entstanden ist, dann kann sie nicht vergehen; ein vernichteter dharma: wie kann er sich beziehen? Deshalb ist keine Folgebedingung. (I. 8.)

Alle Gedanken (citta) und gedankenhaften (caitasika) Zustände (dharma) in den drei Zeiten (adhvan) entstehen hintereinander. Die gegenwärtigen (Gedanken und)[1] gedankenhaften Zustände vergehen, so daß sie in der Zukunft Folgebedingungen (anantara-pratyaya) werden. Die zukünftigen dharmas sind noch

---

[1] Fehlt KE.

nicht entstanden. Für wen sollten sie Folgebedingungen werden? Wenn ein zukünftiger dharma schon da ist, welchen Nutzen für dessen Entstehen hat dann die Folgebedingung? Gegenwärtige Gedanken und gedankenhaften Zustände sind ohne Dauer. Wenn sie nicht dauern, wie können sie Folgebedingungen heißen? Wenn sie dauern, dann sind sie nicht gewirkte (saṃskṛta) dharmas. Warum? Weil alle gewirkten dharmas immer zum vernichtet werden vereigenschaftet sind. Wenn (schon) vernichtet, dann können sie nicht Folgebedingung bewirken. Wenn man sagt: „Das Vernichten ist doch", dann ist dieses ewig; wenn ewig, dann gibt es nicht Böses und Gutes usw. Wenn man sagt: „Das Vernichtet-werdende kann die Folgebedingung bewirken", so ist das Vernichtet-werdende halb vernichtet, halb nicht-vernichtet; außerdem ist kein dritter dharma, der heißen könnte: „vernichtet-werdend". Überdies lehrt Buddha: „Alle gewirkten Dinge werden in jedem Moment vernichtet; es ist nicht in einem Momente Verharren". Wie kann man sagen: „In gegenwärtig existierenden dharmas ist ein Wollen der Vernichtung und ein Noch-nicht-Wollen der Vernichtung"? Wenn du sagst: „In einem Moment ist nicht dieses Wollen der Vernichtung und Noch-nicht-Wollen der Vernichtung", dann wird der eigene dharma widerlegt. Ihr lehrt im Abhidharma: „Es ist Vernichtung, es ist Nicht-Vernichtung, es ist Vernichtung-wollen, es ist Nicht-Vernichtung-wollen". Vernichtung-wollen ist der gegenwärtigen dharmas sofortige Vernichtung wollen. Ein noch nicht Vernichtung wollendes[1]: mit Ausnahme des gegenwärtigen sofort Vernichtung wollenden alle übrigen gegenwärtigen, sowie vergangenen und zukünftigen nicht-gewirkten (asaṃskṛta) dharmas: diese heißen „nicht-Vernichtung-wollend". Deshalb ist keine Folgebedingung.

Abhängigkeitsbedingung (ālambana-pratyaya): —

> Wie von den Buddhas gelehrt wird, ist der dharma (Objekt) seinem Wesen nach äußerst fein. In diesem dharma ohne Bedingungen (pratyaya): wie sollte es da eine Abhängigkeitsbedingung geben? (I. 9.)

Buddha lehrt (im) Mahāyāna die dharmas entweder mit Form (rūpa), [oder] ohne Form, mit Gestalt (ākāra), ohne Gestalt, mit Ausfluß (āsrava), ohne Ausfluß, gewirkt (saṃskṛta), nicht-gewirkt

[1] TE.: „Ein noch nicht Vernichtung wollender dharma".

usw. Alle diese dharma-Merkmale (lakṣaṇa) gehen ein in der dharmas Wesen. Sie alle sind leer, ohne Eigenschaft (lakṣaṇa), ohne Bedingung (pratyaya); z. B. wie die Flüsse, eingehend in das Meer, alle ein Geschmack werden. Wahre dharmas darf man glauben; sie werden dem Herkommen gemäß gelehrt, aber nicht als absolute Wahrheit. Daher ist keine Abhängigkeitsbedingung (ālambana-pratyaya).

Herrschende Bedingung (adhipati-pratyaya): —

> Da die dharmas kein eigenes Wesen haben, so haben sie keine Seinseigenschaft (bhāva-lakṣaṇa); zu lehren: „Dieses Dinges halber ist jenes Ding", das ist nicht richtig. (I. 10.)

(Wenn) im sūtra die zwölf Bedingungen (nidāna) gelehrt werden, und daß, wenn dieses Ding ist, jenes ist, so ist diese (Behauptung) nicht richtig. Warum? Die Dinge (dharma), da sie durch die Bedingungen (pratyaya) entstehen, sind selbst nicht in absolutem Sinne. Da sie selbst in absolutem Sinne nicht sind, sind sie nicht Seins-vereigenschaftet (bhāva-lakṣaṇa). Da sie nicht Seins-vereigenschaftet sind, wie kann man sagen: „Da dieses Ding ist, ist jenes Ding." Deshalb ist nicht herrschende Bedingung (adhipati-pratyaya). Da Buddha der gewöhnlichen Leute Unterscheidungen zwischen Sein und Nichtsein folgt, lehrt er [die Bedingungen (pratyaya)].[1] Ferner:

> In den zusammengefaßten und getrennten Bedingungen gesucht, ist die Wirkung nicht zu erreichen. Wenn sie in den Bedingungen nicht ist, wie geht sie aus den Bedingungen hervor? (I. 11.)

„Zusammengefaßt", d. h. in den vereinigten Bedingungen ist die Wirkung nicht; „getrennt", d. h. in jeder einzelnen Bedingung ist auch nicht die Wirkung. Wenn in den zusammengefaßten und getrennten Bedingungen die Wirkung nicht ist, wie sagt man: „Die Wirkung geht aus den Bedingungen hervor"? Ferner:

> Wenn man sagt: „Die Bedingungen haben nicht Wirkung, aber aus den Bedingungen geht die Wirkung hervor", warum geht die Wirkung nicht aus Nicht-Bedingungen hervor? (I. 12.)

[1] Fehlt TE.

Wenn in den Bedingungen gesucht die Wirkung nicht erreichbar ist, warum geht sie nicht aus Nicht-Bedingungen hervor? Wie der im Lehm nicht seiende Krug: warum geht er nicht aus der Milch hervor? Ferner:

> Wenn die Wirkung aus den Bedingungen entsteht, so haben diese Bedingungen kein eigenes Wesen. Aus Nichtsein entsteht eigenes Wesen: wie erreicht man aus Bedingungen Entstehen? (I. 13.)
>
> Die Wirkung entsteht nicht aus Bedingungen[1], entsteht nicht aus Nicht-Bedingungen; weil die Wirkung nicht ist, sind auch die Bedingungen und Nicht-Bedingungen nicht. (I. 14.)

Die Wirkung entsteht aus den Bedingungen: diese Bedingungen sind nicht an sich seiend. Wenn sie nicht an sich seiend sind, dann sind es nicht dharmas.[2] (Aber) wie kann ein nicht-dharma entstehen? Deshalb entsteht die Wirkung nicht aus den Bedingungen und entsteht nicht aus Nicht-Bedingungen. Da so die Bedingungen widerlegt sind, lehrt er: „Die Nicht-Bedingungen sind in Wirklichkeit nicht Nicht-Bedingungen [-dharmas]." Deshalb ist kein Entstehen aus Nicht-Bedingungen. Wenn aus beiden kein Entstehen ist, dann ist keine Wirkung; da keine Wirkung ist, ist auch nicht Bedingung und Nicht-Bedingung.

---

[1] In der Übersetzung der tibetischen Version (p. 14 l. 6) ist „nicht" zu tilgen.

[2] Chin. fa steht hier für ssk. bhāva (Sein).

Zweiter Abschnitt.

Gehen und Kommen.

Frage: Nach allgemeiner Beobachtung sind die drei Zeiten mit Wirken behaftet: das Gegangene, das noch nicht Gegangene, das (jetzt) Gehende. Da das Wirken ist, so wird man erkennen: die Objekte (dharma) sind.

Antwort:

> Das Gegangene geht nicht, das noch nicht Gegangene auch geht nicht, ein von Gegangenem und noch nicht Gegangenem getrenntes (jetzt) Gehendes auch geht nicht. (II. 1.)

Das Gegangene geht nicht, da es schon gegangen ist. Wenn ohne Gehen eine Gehenstätigkeit ist, so ist diese Sache nicht richtig. Das noch nicht Gegangene auch geht nicht, da das Gehen noch nicht ist. Das (gegenwärtig) Gehende heißt halb Gegangenes, halb (noch) nicht Gegangenes, da es nicht ohne vergangenes und zukünftiges Gehen ist.

Frage:

> Wo Bewegung ist, da ist Gehen; in diesem ist (gegenwärtig) Gehendes, nicht das Gegangene und das noch nicht Gegangene; deswegen geht das (gegenwärtig) Gehende. (II. 2.)

Dem entsprechend, daß ein Ort der Tätigkeit ist, muß in ihm ein Gehen sein. Nach dem Augenschein ist in dem Gehenden eine Tätigkeit; in dem Vergangenen ist die Tätigkeit schon vernichtet, in dem Zukünftigen ist die Tätigkeit noch nicht. Deshalb wird man erkennen: das Gehende geht.

Antwort:

> Wie wird denn in dem Gehenden ein Gehen sein, wenn ohne ein Gehen ein Gehendes nicht zu erreichen ist? (II. 3.)

Das Gehende ist mit Gehen: das ist nicht richtig. Weshalb? Ohne ein Gehen ist ein Gehendes nicht zu erreichen. Wenn ohne

ein Gehen ein Gehendes ist, dann wäre im Gehenden ein Gehen, wie im Gefäß eine Frucht ist. Ferner:

> Wenn (einer) sagt: „Das Gehende geht", so macht dieser Mann den Fehler: ohne ein Gehen ist das Gehende, weil das Gehende allein (schon) geht. (II. 4.)

Wenn jemand sagt: „In dem Gegangenen und noch nicht Gegangenen ist kein Gehen, das jetzt Gehende geht tatsächlich", so macht dieser Mann dann den Fehler: Wenn ohne ein Gehen ein (jetzt) Gehendes ist, dann ist es ohne (gegenseitige) Beziehung. Weshalb? Wenn gelehrt wird: „Das (jetzt) Gehende geht", so sind dies zwei (Tätigkeiten), aber tatsächlich ist es nicht so. Deshalb kann man nicht sagen: „Getrennt vom Gehen ist ein Gehendes." Ferner:

> Wenn das Gehende geht, so ist ein zweifaches Gehen. Eines heißt „das Gehende", das zweite: das Gehende „geht". (II. 5.)

Wenn gesagt wird: „Das Gehende geht", dann ist der Fehler, daß damit gesagt wird: es sind zwei(erlei) Gehen; das eine: durch das Gehen ist es Gehendes, das zweite: in dem Gehenden ist ein Gehen.

Frage: Wenn zwei(erlei) Gehen ist, was ist dann für ein Fehler?

Antwort:

> Wenn zwei Gehen sind, so sind zwei Gänger; weil ohne einen Gänger ein Gehen nicht möglich ist. (II. 6.)

Wenn zweifaches Gehen ist, so sind zwei Gänger. Warum? Weil abhängig vom Gehen der Gänger ist. Ein Mann mit zweifachem Gehen (hieße), es sind zwei Gänger; das ist alsdann nicht richtig. Deshalb ist auch das jetzt Gehende ohne Gehen.

Frage: Ohne einen Gänger ist kein Gehen möglich. Jetzt ist aber doch in den drei Zeiten tatsächlich ein Gänger.

Antwort:

> Wenn getrennt vom Gänger ein Gehen nicht möglich ist: da ein Gehen nicht ist, wie ist da ein Gänger möglich? (II. 7.)

Wenn ohne einen Gänger, ist ein Gehen nicht erreichbar. Wie sagt man jetzt, wenn kein Gehen da ist: „In den drei Zeiten ist tatsächlich ein Gänger vorhanden"? Ferner:

> Ein Gänger geht eben nicht, ein Nicht-Gänger geht

> nicht, getrennt vom Gänger und Nicht-Gänger gibt es keinen dritten, der geht. (II. 8.)

Es gibt keinen Gänger. Warum? Wenn ein Gänger ist, dann sind zwei Möglichkeiten (eig. „Arten"): entweder ein Gänger oder ein Nicht-Gänger. [Wenn][1] außer diesen zweien, ist kein dritter [Gänger].[1]

Frage: Wenn der Gänger geht, was ist da fehlerhaft?

Antwort:

> Wenn man sagt: „Der Gänger geht", wie ist das richtig, wenn ohne ein Gehen ein Gänger nicht möglich ist? (II. 9.)

Wenn man sagt: „Ein wahrhaftig vorhandener Gänger wendet das Gehen an", so ist das nicht richtig. Warum? Weil getrennt vom Gehen ein Gänger nicht erreichbar ist. Wenn ohne Gänger wahrhaftig das Gehen ist, dann kann ein Gänger das Gehen anwenden; aber tatsächlich ist es nicht so. Ferner:

> Wenn ein Gänger geht, so ist zweifaches Gehen: eines, (wenn man sagt:) „Der Gänger geht", das andere: „Das Gehen geht". (II. 10.)

Wenn man lehrt: „Der Gänger wendet das Gehen an", dann liegen zwei Fehler vor. In dem einen Gänger nämlich sind zwei Gehen; das eine: durch Gehen erreicht (man) den Gänger, das zweite: durch den Gänger erreicht (man) das Gehen. Der Gänger (ist) schon (als solcher) erreicht, dann später benützt er das Gehen. Diese Sache ist nicht richtig. Deshalb vorher in den drei Zeiten ausdrücklich bestimmt ist der Gänger, der das Gehen anwendet: diese Sache ist nicht richtig. Ferner:

> Wenn (man) sagt: „Der Gänger geht", so macht dieser Mann den Fehler: vom Gehen getrennt ist der Gänger. (Denn) er lehrt: „Der Gänger ist mit dem Gehen." (II. 11.)

Wenn jemand lehrt: „Der Gänger kann das Gehen anwenden", so macht dieser Mann den Fehler: vom Gehen getrennt ist der Gänger. Weshalb? (Wenn) gelehrt (wird): „Der Gänger wendet das Gehen an", so heißt das: zuerst ist der Gänger, nachher ist das Gehen. Diese Sache ist nicht so.[2] Ferner: wenn ganz bestimmt mit dem Gehen der Gänger ist, dann würde ein Anfang

[1] Zusatz der TE.

[2] TE. fügt hier ein: „Deshalb ist in den drei Zeiten nicht der Gänger".

sein; aber in den drei Zeiten gesucht ist ein Anfang nicht zu erreichen. Weshalb?

> Im Gegangenen ist kein Anfang, im noch nicht Gegangenen ist kein Anfang, im (gegenwärtig) Gehenden ist kein Anfang: wo wird der Anfang sein? (II. 12.)

Weshalb ist in den drei Zeiten kein Anfang?

> Noch nicht Angefangenes ist nicht (jetzt) Gehendes, auch existiert nicht schon Gegangenes; diese zwei könnten Anfang haben, (aber) wie hat das Gehen-werdende (eig. „[noch] nicht Gegangene") Anfang? (II. 13.)
>
> Es ist kein Gegangenes, kein noch nicht Gegangenes, auch ferner kein gegenwärtig Gehendes: ganz und gar ist kein Anfang. Weshalb denn wird er unterschieden? (II. 14.)

Wenn jemand noch nicht angefangen hat (sc. zu gehen), dann ist kein gegenwärtiges Gehen, auch kein (schon) gegangenes. Wenn es Anfang gibt, dann wird er an zwei Orten sein: im gegenwärtigen Gehen und im schon gegangenen. Beides ist nicht möglich. Weil zur Zeit des noch nicht gegangenen der Anfang noch nicht ist, wie sollte da im zukünftigen Gehen der Anfang sein? Da kein Anfang ist, ist kein Gehen; da kein Gehen ist, ist kein Gänger. Wie erreicht man da das Gegangene, noch nicht Gegangene und gegenwärtig Gehende?

Frage: Wenn kein Gehen und kein Gehender ist, so muß doch ein Stehen und ein Stehender sein.

Antwort:

> Ein Gänger steht eben nicht, ein Nicht-Gänger steht nicht; wie ist getrennt vom Gänger und Nicht-Gänger ein Drittes, (nämlich) Stehen? (II. 15.)

Wenn ein Stehen ist (und) ein Stehender ist, so muß doch der Gänger stehen oder der Nicht-Gänger stehen. Wenn getrennt von diesen zwei, dann wäre ein drittes Stehen. Das alles[1] ist nicht richtig. Ein Gänger steht nicht, da er noch nicht angehalten hat. Das Gegenteil von Gehen heißt Stehen. Ein Nicht-Gänger auch steht nicht. Warum? Weil das Stehen davon abhängig ist, daß das Gehen aufhört. (Wenn) kein Gehen, dann kein Stehen. Außer dem Gänger und Nicht-Gänger ist außerdem kein dritter Steher. Wenn ein dritter Steher ist, so ist er in dem

---

[1] TE.: „diese Sache".

Gänger (und) Nicht-Gänger. Weil es so ist, kann man nicht sagen: „Ein Gänger steht". Ferner:

> Wenn ein Gänger stehen soll, wie sollte das richtig sein? Wenn er ohne ein Gehen sein soll, ist ein Gänger nicht möglich. (II. 16.)

Ihr sagt: „Ein Gänger steht": das ist nicht richtig. Warum? Getrennt vom Gehen ist ein Gänger nicht erreichbar. Wenn ein Gänger mit Gehenseigenschaft behaftet ist, wie wird er stehen, da Gehen und Stehen Gegensätze sind? Ferner:

> Das Gegangene und noch nicht Gegangene steht nicht, das (jetzt) Gehende auch steht nicht. Was da ist Tun und Aufhören (pravṛtti-nivṛtti), das alles hat denselben Sinn wie das Gehen. (II. 17.)

Wenn man sagt: „Ein Gänger steht", so muß der Mann im gegenwärtigen, vergangenen (oder) zukünftigen Gehen stehen. In den drei Zeiten (eig. „Orten") ausnahmslos ist kein Stehen. (Wenn) ihr also sagt: „Der Gänger steht", so ist das nicht richtig. Wie das Gehen und Stehen widerlegt ist, so auch das Tätigsein und Aufhören. Das Tätigsein: wie durch das Getreidesamens Seinszusammenhang (bhava-santāna) Sproß, Stengel, Blatt usw. herbeigeführt wird. Das Aufhören: wenn der Getreidesamen zerstört wird, so wird Sproß, Stengel, Blatt zerstört. Wegen des Seinszusammenhangs heißt es „tun", wegen des Abschneidens (uccheda) heißt es „aufhören". Ferner wie das Nichtwissen (avidyā) die mit den Wirkungen (saṃskāra) beginnenden (nidānas) bis zu Alter und Tod bewirkt: das heißt „Wirken" (saṃvṛtti). Infolge der Vernichtung des Nichtwissens werden die Wirkungen (saṃskāra) vernichtet: das heißt „Aufhören" (nivṛtti).

Frage: Obwohl ihr auf verschiedene Weise das Gehen und den Gänger, das Stehen und den Steher widerlegt, so ist doch augenscheinlich das Gehen und das Stehen.

Antwort: Was das fleischliche Auge sieht, ist nicht glaubhaft. Wenn wirklich das Gehen und der Gänger ist, so würde man es durch einen dharma oder durch zwei dharmas erreichen. Beides ist fehlerhaft. Weshalb?

> „Das Gehen ist der Gänger": das ist eben nicht richtig. „Das Gehen ist verschieden vom Gänger": dies auch ist nicht richtig. (II. 18.)

Daß das Gehen und der Gänger eines sind, das ist eben nicht richtig; verschieden — ist auch nicht richtig.

Frage: Eines oder verschieden — wie soll das falsch sein?

Antwort:

> Wenn man sagt: „Das Gehen ist eben der Gänger“, so sind der Täter und die Tat eines. (II. 19.)
>
> Wenn man sagt: „Das Gehen ist verschieden vom Gänger“, dann ist ohne den Gänger das Gehen, ohne das Gehen der Gänger. (II. 20.)

So sind diese beiden (Annahmen) fehlerhaft. Warum? Wenn das Gehen eben dieser Gänger ist, so ist das Verwirrung (und) widerstreitet der ursächlichen Bedingung: durch das Gehen ist der Gänger, durch den Gänger ist das Gehen. Ferner: Gehen bedeutet einen Zustand (dharma), Gänger bedeutet einen Mann. Ein Mann ist dauernd (eig. „ewig“), der Zustand[1] ist nicht-ewig. Wenn eines, dann müßten alle beide (d. h. Gehen und Gänger) ewig, (oder) alle beide müßten unewig sein. In Einem (d. h. bei der Annahme von Einheit) sind derartige Fehler. Wenn sie verschieden sind, dann ist Widerspruch. (Wenn) noch nicht Gehen (ist), wäre der Gänger; (wenn) noch nicht der Gänger (ist), wäre das Gehen; (und es wäre) keine wechselseitige Abhängigkeit. (Wenn) ein dharma vernichtet (ist), wäre ein dharma in Verschiedenem. Derartige Fehler liegen vor. Ferner:

> Das Gehen und der Gänger: diese zwei könnten vielleicht als Eines (oder) als Verschiedenes erreicht werden. Auf beide Arten werden sie nicht erreicht: wie wird man sie erreichen? (II. 21.)

Wenn der Gänger und das Gehen sind, so wären (sie) durch einen dharma zu erreichen oder durch verschiedene dharmas zu erreichen. Beides ist nicht möglich. (Wie) schon früher gelehrt (wurde), ist kein dritter Zustand möglich. Wenn man sagt: „Er ist möglich“, dann wäre gelehrt: „Die Bedingungen (pratyaya) sind ohne Gehen und ohne Gänger.“ Jetzt wird er (d. h. der Verfasser) außerdem lehren:

> Durch das Gehen wird der Gänger erkannt, (aber) er kann dieses Gehen nicht anwenden. Weil er vorher nicht mit Gehen ist, ist es nicht (richtig, daß) der Gänger geht. (II. 22.)

[1] KE.: „Gehenszustand“, bezw. „Gehen“.

Das Gehen, dem entsprechend der Gänger (als solcher) erkannt wird, dieser Gänger kann dieses Gehen nicht anwenden. Weshalb? Wann dieses Gehen noch nicht ist, ist kein Gänger und auch kein gegenwärtiges, vergangenes, künftiges Gehen. Wie zuerst ein Mann ist, und eine Stadt (oder) Dorf, wo er hingehen kann. Aber das Gehen, der Gänger sind eben nicht so, weil der Gänger durch das Gehen ermöglicht (eig. „erreicht") wird, und das Gehen durch den Gänger. Ferner:

> Durch das Gehen erkennt man den Gänger; er kann anderes Gehen nicht anwenden, weil in einem Gänger nicht zwei(faches) Gehen möglich ist. (II. 23.)

In bezug auf welches Gehen man den Gänger erkennt, ein anderes Gehen kann dieser Gänger nicht anwenden. Weshalb? Weil in einem Gänger zweifaches Gehen nicht möglich ist. Ferner:

> Ein wahrhaftig seiender Gänger kann nicht drei(faches) Gehen anwenden, ein nicht wahrhaftig seiender Gänger auch kann drei(faches) Gehen nicht anwenden. (II. 24.)
>
> Ein wahrhaftig (und) nicht wahrhaftig seiender Gänger wendet das Gehen nicht dreifach an; deshalb ist das Gehen, der Gänger, was er geht, alles zusammen nirgends. (II. 25.)

„Wahrhaftig seiend" heißt „tatsächlich seiend", nicht (erst) durch das Gehen entstanden. „Gehen" heißt „Körperbewegung". „Drei(fach)" bedeutet zukünftiges, vergangenes und gegenwärtiges Gehen. Wenn wahrhaftig der Gänger ist, dann müßte er auch ohne Gehen gehen[1], nicht könnte er (aber) stehen. Deshalb wird gelehrt: ein wahrhaftig seiender Gänger kann nicht drei(faches) Gehen anwenden. Wenn der Gänger nicht wahrhaftig ist — „nicht wahrhaftig" bedeutet: „von Grund aus nicht-seiend". „Abhängig vom Gehen erreicht" bedeutet Gänger. Weil Gehen nicht ist, kann (er) drei(faches) Gehen nicht anwenden. Wegen des Gehens ist der Gänger. Wenn vorher das Gehen nicht ist, dann ist nicht der Gänger. Wie (kann man) sagen: „Ein nicht wahrhaftig seiender Gänger wendet drei(faches) Gehen an"? Wie der Gänger, so auch das Gehen. Wenn vorher ohne Gänger

[1] TE.: „So wäre er auch ohne Gehen Gänger".

wahrhaftig das Gehen ist, dann ist nicht durch den Gänger das Gehen. Deshalb kann der Gänger drei(faches) Gehen nicht anwenden. Wenn wahrhaftig das Gehen nicht ist, wie kann der Gänger es anwenden? (Wenn) so genau geprüft, sind das Gehen, der Gänger, was gegangen wird (d. h. der Weg), alle diese dharmas wechselseitig abhängig: durch das Gehen ist der Gänger, durch den Gänger ist das Gehen, durch diese zwei dharmas ist die zu gehende Strecke. Man kann nicht sagen: „Wahrhaftig ist es"; man kann nicht sagen: „Wahrhaftig ist es nicht". Deshalb werden in Wahrheit die drei dharmas als falsch, leer, nicht-seiend erkannt. Es ist nur eine scheinhafte Bezeichnung, wie ein Zauber, wie eine Illusion.

Dritter Abschnitt.

Die Sinne.

Frage: In dem sūtra wird gelehrt: „Es sind sechs Sinne." Nämlich:

> Auge, Ohr, Nase, Zunge, Leib (kāya), Verstand (manas) sind die sechs Sinne. Diese Sinne, Auge usw., gehen auf die sechs Sinnesgebiete (gocara) des rūpa (visuelle Erscheinung) usw. (III. 1.)

Hier bedeutet „Auge" den inneren Sinn, „rūpa" bedeutet „äußeres Gebiet". Das Auge kann rūpa sehen usw. bis „manas" ist innerer Sinn, „dharma" (Objekt) ist äußeres Gebiet; manas kann die dharmas erkennen.

Antwort: Es ist nicht so. Weshalb?

> Das Auge kann eben seine eigene[1] Substanz nicht selbst sehen. Wenn es nicht sich selbst sehen kann, wie sieht es die übrigen Dinge? (III. 2.)

Das Auge kann nicht sich selbst sehen. Weshalb? Wie eine Lampe sich selbst beleuchten und anderes beleuchten kann, so könnte auch das Auge, wenn es die Eigenschaft des Sehens hat, sich selbst sehen und könnte anderes sehen. Aber tatsächlich ist es nicht so. Deshalb wird im śloka gelehrt: „Wenn das Auge nicht sich selbst sieht, wie kann es die übrigen Dinge sehen?"

Frage: Obwohl das Auge nicht sich selbst sehen kann, so kann es doch anderes sehen; wie das Feuer anderes brennen, aber nicht sich selbst brennen kann.

Antwort:

> Das Beispiel des Feuers kann eben nicht das Auge (und) das Sehen der Objekte (dharma) feststellen (eig. „erreichen"). (Die) schon zusammengefaßte (Erörterung) des Gegangenen, noch nicht Gegangenen, Gehenden beantwortet diese Sache. (III. 3.)

---

[1] Korrektur von TE.

Obwohl ihr das Beispiel des Feuers anführt, so kann es doch nicht das Auge (und) das Sehen der dharmas feststellen. Diese Sache ist im Abschnitt über das Gehen[1] dargelegt (eig. „beantwortet") worden. Wie in dem schon Gegangenen kein Gehen, in dem noch nicht Gegangenen kein Gehen, in dem (jetzt) Gehenden kein Gehen ist, so[2] ist in dem gebrannt habenden, in dem noch nicht gebrannt habenden, in dem (jetzt) Brennenden überall kein Brennen; so ist in dem (schon) Gesehenen, in dem noch nicht Gesehenen, in dem jetzigen Sehen überall kein Sehen vorhanden. Ferner:

> Wenn das Sehen noch nicht sehend ist, so heißt es nicht „Sehen"; aber (wenn man) sagt: „Das Sehen kann sehen", so ist (auch) das nicht richtig. (III. 4.)

Das Auge, (wenn es) dem rūpa noch nicht entspricht, dann kann es nicht sehen; zu solcher Zeit heißt es nicht „Sehen". Dadurch, daß es dem rūpa entspricht, heißt es „Sehen". Deshalb wird in dem śloka gelehrt: „Wenn es noch nicht sehend ist, ist nicht Sehen". Wieso? (Nur) durch Sehen kann (man) sehen. Ferner: an beiden Orten zusammen ist nicht Sehen. (Weshalb?)[3]

> Das Sehen kann nicht sehen, das Nicht-Sehen auch sieht nicht; wenn das Sehen widerlegt ist, so ist der Seher widerlegt. (III. 5.)

Das Sehen kann nicht sehen, wegen des früher gelehrten Fehlers. Das Nicht-Sehen auch sieht nicht, wegen seiner Eigenschaft des Nicht-Sehens. Wenn die Eigenschaft des Nicht-Sehens (da ist), wie kann Sehen (sein), da der Zustand (dharma) des Sehens nicht ist? Der Seher auch ist nicht. Weshalb? Wenn getrennt vom Sehen der Seher ist, dann könnte auch ein Augenloser durch die übrigen Sinne sehen. Wenn man durch Sehen sieht, dann ist in dem Sehen die Eigenschaft des Sehens. Der Seher hat nicht die Eigenschaft des Sehens. Deshalb ist in dem śloka gelehrt: „Wenn das Sehen widerlegt ist, so ist auch der Seher widerlegt." Ferner:

> Getrennt vom Sehen und nicht getrennt vom Sehen ist der Seher nicht zu erreichen. Da der Seher nicht ist, wie ist das Sehen und das Sichtbare? (III. 6.)

---

[1] 2. Abschnitt. [2] TE.: „wie". [3] Zusatz von TE.

Wenn das Sehen ist, so wird der Seher nicht erreicht. Wenn Sehen nicht ist, dann auch wird der Seher nicht erreicht. Da der Seher nicht ist, wie ist das Sehen (und) das Sichtbare? Wenn der Seher nicht ist, wer kann das Sehen anwenden (und) die äußeren Erscheinungen (rūpa) unterscheiden? Deshalb wird in dem śloka gelehrt: „Weil der Seher nicht ist, wie ist das Sehen (und) das Sichtbare?" Ferner:

> Da das Sehen (und) das Sichtbare nicht ist, so sind nicht die vier Zustände (dharma) des Bewußtseins (vijñāna) usw. Wie werden dann die vier nidānas, upādāna usw., möglich sein? (III. 7.)

Da die dharmas des Sehens (und) des Sichtbaren nicht sind, so sind Bewußtsein (vijñāna), Berührung (sparśa), Empfindung (vedanā), Verlangen (tṛṣṇā): diese vier dharmas ausnahmslos sind nicht. Weil Verlangen (usw.)[1] nicht ist, so sind die vier, upādāna usw.[2] (nicht, und auch) eine Unterscheidung der zwölf Glieder ist nicht. Ferner:

> Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, der Ton und der Hörer sollen in diesem Sinne erkannt werden: alles zusammen ist gleich dem oben Gelehrten. (III. 8.)

Wie das Sichtbare (und) das Sehen leer, abhängig von den Bedingungen (pratyaya) (und) deswegen nicht in Wahrheit ist, so werden auch die übrigen fünf Sinne, Hören usw., sowie die fünf Sinnesgebiete (gocara), Ton usw., als dem Sehen und Sichtbaren gleich erkannt werden. Wegen der Bedeutungsgleichheit werden sie nicht besonders erklärt (eig. „gelehrt").

---

[1] Zusatz von TE. [2] bhava, jāti, jarā-maraṇa.

Vierter Abschnitt.

Die fünf Gruppen.

Frage: In den sūtras wird gelehrt: „Es sind die fünf Gruppen (skandha).“ Wie verhält sich diese Sache?

Antwort:

> Wenn ohne rūpa (visuelle Erscheinung)-Ursache, dann ist rūpa nicht zu erreichen. Wenn sie ohne rūpa sein soll, ist die rūpa-Ursache nicht zu erreichen. (IV. 1.)

rūpa (visuelle Erscheinung) verhält sich zur Ursache, wie Tuch zu den Fäden. Außerhalb der Fäden ist eben kein Tuch, außerhalb des Tuches sind eben keine Fäden. Das Tuch ist wie die visuelle Erscheinung (rūpa), die Fäden sind wie die Ursache (kāraṇa).

Frage: Wenn ohne rūpa-Ursache rūpa ist, welcher Fehler ist dann?

Antwort:

> Ohne rūpa-Ursache ist rūpa: dann ist eben dieses rūpa ohne Ursache. Ohne Ursache aber ist rūpa[1]: diese Sache ist eben nicht richtig. (IV. 2.)

Wie, (wenn) das Tuch ohne Fäden (ist), das Tuch dann ohne Ursache ist. (Wenn) aber die Objekte (dharma) ohne Ursache (sind), so ist in der Welt (überhaupt) nichts seiend.

Frage: In Buddhas Lehre (dharma), in der Lehre der außenstehenden Philosophen (tīrthika), in der Lehre der gewöhnlichen Anschauung: überall sind Objekte (dharma) ohne Grund. Die Buddhalehre hat drei(erlei) Nicht-Gewirktes (asaṃskṛta). Da das Nicht-Gewirkte ewig ist, ist es ohne Ursache. In der Lehre der tīrthikas (sind es) der Raum (ākāśa), die Zeit (kāla), die (Himmels-) Richtung (diś), [das Bewußtsein (vijñāna)][2], die Atome, das nir-

[1] TE.: „dharma“. [2] Nach den alten Ausgaben „ātman“ (Seele).

vāṇa usw. In der Lehre der gewöhnlichen Anschauung (loka-vyavahāra) (sind es) der Raum, die Zeit, die Richtung [usw.]: diese drei dharmas sind nirgends nicht-seiend; daher heißen sie „ewig". Weil ewig, sind sie ohne Grund. Wie lehrt ihr da: „Ursachlose Objekte (dharma) sind in der Welt nicht vorhanden"?

Antwort: Diese ursachlosen dharmas sind nur ein Wort, eine Bezeichnung. Wenn überlegt (und) unterschieden, dann sind sie eben ausnahmslos nicht. Wenn die dharmas durch Ursachen (und) Bedingungen sind, so kann nicht gesagt werden: „(Sie sind) ursachlos." Wenn sie ohne Ursachen (und) Bedingungen sind, so ist es, wie ich (es) lehre.

Frage: Es sind zwei Arten von Ursachen: die eine ist die bewirkende Ursache, die andere Benennungsursache. Diese (hier in Betracht kommenden) ursachlosen dharmas haben nicht bewirkende Ursache, sondern nur Benennungsursache, weil sie einen Mann veranlassen, (sie) zu erkennen.

Antwort: Wenn es auch nur Benennungsursache ist, so ist diese Sache (doch) nicht richtig. Wie der ākāśa (leere Raum) in (dem Abschnitt über die) sechs Elemente (dhātu)[1] widerlegt wird, so werden die übrigen Sachen später widerlegt werden. Ferner: Die sichtbaren Dinge sind wohl schon ausnahmslos zu widerlegen, um so mehr die unsichtbaren Objekte (dharma) wie Atome usw. Deshalb wird gelehrt: Ursachlose Objekte (dharma) sind in der Welt nicht vorhanden.

Frage: Wenn ohne rūpa die rūpa-Ursache ist, welcher Fehler ist (dann)?

Antwort:

> Wenn die Ursache ohne rūpa ist, so ist (sie eine) Ursache ohne Wirkung. Wenn man sagt: „Ursache ohne Wirkung", so ist solches nirgends. (IV. 3.)

Wenn ohne rūpa-Wirkung nur die rūpa-Ursache ist, dann ist dies eine wirkungslose Ursache.

Frage: Wenn die Ursache ohne Wirkung ist, welcher Fehler liegt dann vor?

Antwort: Was ohne Wirkung (und doch) Ursache ist, das gibt es in der Welt nicht. Weshalb? Wegen der Wirkung heißt es „Ursache". Wenn keine Wirkung ist, wie heißt es (dann)

---

[1] 5. Abschnitt.

„Ursache"? Ferner: Wenn in der Ursache nicht die Wirkung ist, wie entstehen die Dinge dann nicht durch Nicht-Ursache? Diese Sache wird, wie im Abschnitt über die Bedingungen (pratyaya)[1] erklärt, gelehrt. Deshalb ist nicht wirkungslose Ursache. Ferner:

> Wenn vorher schon rūpa ist, so braucht man nicht rūpa-Ursache; wenn rūpa nicht ist, braucht man auch nicht rūpa-Ursache. (IV. 4.)

Zweierlei ist rūpa-Ursache: das ist nicht richtig. Wenn vorher (schon) in der Ursache rūpa ist, so heißt es nicht „rūpa-Ursache"; wenn vorher in der Ursache rūpa nicht ist, dann heißt es auch nicht „rūpa-Ursache".

Frage: Wenn beides nicht zutrifft, (und) nur das ursachlose rūpa ist, welcher Fehler ist (dann)?

Antwort:

> „Ohne Ursache ist rūpa": diese Sache ist keinenfalls richtig; deshalb sollte ein Verständiger rūpa nicht unterscheiden. (IV. 5.)

Wenn es nun kaum zu erreichen ist[2], daß in der Ursache die Wirkung ist, (oder) daß in der Ursache nicht die Wirkung ist, dann um so mehr: „Ohne Ursache ist rūpa". Deshalb, (wenn man) sagt: „Ohne Ursache ist rūpa", so ist diese Sache keineswegs richtig. Deshalb sollte ein Verständiger rūpa nicht unterscheiden. „Unterscheiden" heißt: gewöhnliche Leute haften durch Nichtwissen (avidyā), Verlangen (tṛṣṇā), Lust (kāma), Begierde (rāga) an rūpa. Ferner bringen falsche Lehren Unterscheidungen (und) unsinnige Sprüche (prapañcana) hervor. Sie lehren: „In der Ursache ist die Wirkung", „(In der Ursache) ist nicht die Wirkung" usw. Jetzt hier gesucht ist rūpa nicht zu erreichen. Deshalb [erkennt man:][3] man sollte (es) nicht unterscheiden. Ferner:

> Wenn die Wirkung gleich der Ursache (sein soll), so ist eben diese Sache nicht richtig; wenn die Wirkung nicht gleich der Ursache (sein soll), so ist diese Sache auch nicht richtig. (IV. 6.)

Wenn die Wirkung und die Ursache wesensgleich sind, so ist diese Sache (eben) nicht richtig; da die Ursache fein, die

---

[1] 1. Abschnitt. [2] KE.: „möglich ist". [3] Zusatz von TE.

Wirkung grob ist. Ursache, Wirkung, rūpa, Kraft (bala) usw. sind jedes verschieden. Wie (wenn man sagt:) „Das Tuch ist gleich den Fäden" — da heißt es nicht „Tuch", da Fäden viele, Tuch (aber nur) eines ist. Daher darf man nicht sagen: „Ursache und Wirkung sind wesensgleich." Wenn man sagt: „Ursache und Wirkung sind nicht wesensgleich", so ist dies auch nicht richtig. Wie z. B. Hanffäden kein Seidentaffetas ermöglichen, grobe Fäden kein feines Tuch [hervorbringen].[1] Daher kann man nicht sagen: „Ursache und Wirkung sind nicht wesensgleich." Beide Sachen sind nicht richtig; daher ist nicht rūpa, (und) ist nicht rūpa-Ursache.

> Empfindungsgruppe (vedanā-skandha) und Begriffsgruppe (sañjñā), Wirkungsgruppe (saṃskāra) und Bewußtseinsgruppe (vijñāna) usw., alle übrigen Zustände (dharma) ausnahmslos sind gleich dem rūpa-skandha. (IV. 7.)

Dic vier Gruppen (skandha) und auch alle dharmas sollten so geprüft (und) widerlegt werden.

Da jetzt der Verfasser des Lehrbuchs (śāstra) den Sinn der Leerheit (śūnyatā) zu preisen wünscht, lehrt er diesen śloka:

> Wenn jemand einen Fragenden hat (und) ohne Leerheit antworten will, so erreicht dieser nicht die Antwort, beides ist jenem Zweifel gleich. (IV. 8.)
>
> Wenn jemand eine schwierige Frage hat und ohne Leerheit dessen Fehler lehrt, der erreicht nicht die schwere Frage, alles zusammen ist in jenem Zweifel. (IV. 9.)

Wenn jemand diskutiert, so hat jeder ein Festhalten (an seiner Ansicht). (Wenn) ohne (Verständnis des) Sinn(es) der Leerheit Frager und Beantworter sind, so erreichen alle (beide) nicht Frage und Antwort. Beide auch sind dem Zweifel gleich. Wie wenn jemand sagt: „Der Krug ist nicht ewig". Der Fragende sagt: „Warum ist er nicht ewig?" Man antwortet: „Weil er durch nicht-ewigen Grund entsteht." Das ist keine Antwort. Weshalb? Bei den Bedingungen (pratyaya) auch hat er Zweifel, (und) weiß nicht, ob (das) ewig oder nicht-ewig (ist). Das heißt, (es ist) gleich jenem Bezweifelten.

[1] Zusatz von TE.

Wenn der Fragende dessen Fehler zu lehren wünscht, nicht sich auf das Leere stützend, (und) lehrt: „Die Dinge sind nicht-ewig", so heißt das nicht Widerlegung der Frage. Weshalb? Ihr widerlegt durch das „nicht-ewig" mein „ewig", ich auch widerlege durch „ewig" euer „nicht-ewig". Wenn tatsächlich das „nicht-ewig" ist, dann ist nicht Vergeltung der Handlungen (karman). Auge, Leib und derartige Objekte (dharma) werden jeden Augenblick vernichtet. Auch ist nicht Unterscheidung (vikalpa). Derartige Fehler liegen vor. Ausnahmslos erreichen sie nicht die Widerlegung der Frage, (und was sie sagen) ist gleich jenem, was bezweifelt wird. Wenn er (aber) sich auf das Leere stützend das Ewige widerlegt, dann gibt es nicht Fehler. Weshalb? Dieser Mann haftet nicht, wegen der Eigenschaft der Leerheit (śūnyatā-lakṣaṇa). Deshalb, wenn er eine Frage zu beantworten wünscht, so wäre er immer[1] unterstützt durch die Leerheit. Um so mehr wünscht er den leidlosen nirvāṇa-Zustand zu suchen.

[1] TE.: „schon".

Fünfter Abschnitt.

Die sechs Elemente.

Frage: Die sechs Elemente (dhātu) haben jedes bestimmte Eigenschaften (lakṣaṇa). Da sie bestimmte Eigenschaften haben, deshalb sind die sechs Elemente.

Antwort:

> Wenn die Raum-Eigenschaft (ākāśa-lakṣaṇa) noch nicht ist, dann ist nicht das Raum-Objekt (ākāśa-dharma). Wenn der Raum vorher (d. h. vor seiner Eigenschaft) ist, dann ist er ohne Eigenschaft. (V. 1.)

Wenn noch nicht die Raum-Eigenschaft ist, und vorher das Raum-Objekt ist, so ist der Raum ohne Eigenschaft. Weshalb? Was ohne rūpa ist, heißt Raum-Eigenschaft. rūpa (Erscheinung) ist ein wirkender dharma (und) nicht ewig. Wenn rūpa noch nicht entstanden ist, so ist das noch-nicht-entstandene ohne Vernichtung. Zu solcher Zeit ist nicht Raum-Eigenschaft. Durch (d. h. mit Bezug auf) Erscheinung (rūpa) gibt es Erscheinungloses. Etwas Erscheinungloses heißt Raum-Eigenschaft.

Frage: Wenn ohne Eigenschaft der Raum ist, welcher Fehler liegt dann vor?

Antwort:

> Dieses eigenschaftslose Objekt (dharma) ist nirgends. In einem eigenschaftslosen Objekt wäre eben die Eigenschaft nicht Eigenschaft. (V. 2.)

Wenn in einem ewigen (oder) nicht-ewigen Objekt (dharma) Eigenschaftslosigkeit gesucht wird, so ist sie nicht zu erreichen. Wie der śāstra-Anhänger sagt: „Dieses ist, dieses ist nicht.“ Wie erkennt man, daß jedes Eigenschaft hat? Daher sind Entstehen, Stehen, Vergehen Eigenschaften des Gewirkten (saṃskṛta). Was ohne Entstehen, Stehen, Vergehen ist, das ist Eigenschaft des Nicht-Gewirkten (asaṃskṛta). Wenn Raum ohne Eigenschaft ist, dann ist er nicht Raum. Wenn (jemand) sagt: „Vorher ist

keine Eigenschaft, spätere Eigenschaften bewirken Eigenschaft", so ist das auch nicht richtig. Wenn vorher keine Eigenschaft (lakṣaṇa) ist, dann ist kein zu vereigenschaftendes (lakṣya) Objekt (dharma). Weshalb?

> In dem Vereigenschafteten (salakṣaṇa), in dem Nicht-Vereigenschafteten (alakṣaṇa) kann die Eigenschaft nicht stehen; getrennt vom Vereigenschafteten und Nicht-Vereigenschafteten, anderswo auch steht sie nicht. (V. 3.)

Wie z. B.: mit Höcker, mit Horn versehen sein, an der Spitze des Schwanzes sind Haare, unter dem Hals hängt eine Wampe: das heißen die Eigenschaften (lakṣaṇa) eines Rindes. (Wenn)[1] ohne diese Eigenschaften ist es kein Rind. Wenn kein Rind da ist, so können diese Eigenschaften nirgends ruhen (eig. „stehen"). Deshalb wird gelehrt: „Bei eigenschaftslosen Objekten (dharma) können Eigenschaften nicht Eigenschaften sein." Bei eigenschaftbehafteten auch ruhen sie nicht, da sie schon vorher mit den Eigenschaften sind. Wie in der Eigenschaft des Wassers die Eigenschaft des Feuers nicht ruht, da es vorher schon eigene Eigenschaft hat. Ferner: Wenn in dem Eigenschaftslosen die Eigenschaft ruht, so hat es keinen Grund: das Grundlose heißt (aber) Nicht-Objekt (adharma).[2] Aber es ist Eigenschaft-Eigenschaft (sic!) (und) zu Vereigenschaftendes (lakṣya). Da immer die Eigenschaft (gegenseitig) abhängig ist, so ist außer dem mit Eigenschaft behafteten und eigenschaftslosen (dharma)[3] kein drittes zu vereigenschaftendes (lakṣya). Deshalb wird im Śloka gelehrt: „Getrennt vom Vereigenschafteten und Nicht-Vereigenschafteten, anderswo auch steht sie nicht." Ferner:

> Da die Vereigenschaftung nicht ist, so ist auch das zu vereigenschaftende Objekt nicht; da das zu vereigenschaftende (lakṣya) Objekt (dharma) nicht ist, ist auch nicht die Vereigenschaftung. (V. 4.)

Da die Eigenschaft nirgends ruht, so ist nicht der zu vereigenschaftende dharma. Da der zu vereigenschaftende dharma nicht ist, ist auch die Vereigenschaftung nicht. Weshalb? Abhängig von der Eigenschaft ist das zu Vereigenschaftende. Durch

[1] Zusatz von TE.
[2] Bzw. Nicht-Sein (abhāva); vgl. oben p. 11 n. 2.
[3] Zusatz von TE.

das zu Vereigenschaftende ist Eigenschaft. Da beide gegenseitig abhängig sind.

> Deshalb ist jetzt nicht die Eigenschaft, auch ist nicht das zu Vereigenschaftende; getrennt von Eigenschaft und zu Vereigenschaftendem: wahrlich außerdem ist auch kein Ding. (V. 5.)

In den Bedingungen zu Anfang und Ende gesucht ist Eigenschaft und zu Vereigenschaftendes in Wahrheit nicht zu erreichen. Da diese zwei nicht erreichbar sind, sind alle dharmas ausnahmslos nicht; alle dharmas ausnahmslos sind in den zwei dharmas Eigenschaft und zu Vereigenschaftendem inbegriffen. Einige Eigenschaften nennt man zu vereigenschaftend, und einiges zu Vereigenschaftende nennt man Eigenschaft, wie das Feuer durch den Rauch Eigenschaft ist, der Rauch ferner auch [durch Feuer][1] Eigenschaft ist (eig. „macht").

Frage: Wenn das Sein nicht ist, so ist doch wohl das Nichtsein.

Antwort:

> Wenn angenommen wird: „Es ist nicht das Sein", wie wird das Nichtsein sein? Auch keineswegs seiend (und) nicht-seiend: wer ist der Erkenner des Seins und Nichtseins? (V. 6.)

Gewöhnlich heißen Dinge, wenn sie durch sich selbst vernichtet werden oder durch andere vernichtet werden: „Nichtsein". Nichtsein ist nicht-(von-)selbst-sein; durch Sein ist Sein. Deshalb sagt (er): „Wenn angenommen wird: «Es ist nicht das Sein», wie wird das Nichtsein sein?" Auge, Ohr, Sehen und Hören sind schon nicht erreichbar, um wieviel mehr die nichtseienden Dinge?

Frage: Da das Sein nicht ist, ist auch das Nichtsein nicht, so wird doch der sein, welcher Sein und Nichtsein erkennt.

Antwort: Wenn der Erkennende ist, so müßte er sein im Sein oder im Nichtsein. Sein und Nichtsein sind schon widerlegt, der Erkennende[2] auch ist zugleich widerlegt.

> Deshalb erkennt (man) den ākāśa nicht als seiend, auch nicht als nichtseiend; nicht als Eigenschaft, nicht

---

[1] Zusatz von TE. [2] KE.: „das Erkennen".

> als vereigenschaftet. Die übrigen fünf (dhātus) sind dem ākāśa gleich. (V. 7.)

Wie des ākāśa auf verschiedene Weise gesuchte Eigenschaften nicht erreichbar sind, so auch die (der) übrigen fünf dhātus.

Frage: Der ākāśa ist nicht am Anfang, nicht ist er am Ende. Weshalb wird er zuerst (eig. „vorher") widerlegt?

Antwort: Erde, Wasser, Feuer, Luft (vāyu) werden wegen der Bedingungen (pratyaya) Zusammensein leicht widerlegt; das Bewußtsein (vijñāna), weil Leid und Lust pratyayas sind[1], erkennt man als nicht ewig (und) veränderlich. Deshalb werden sie leicht widerlegt. ākāśa hat nicht solche Eigenschaft. Nur gewöhnlicher Leute Vorstellung bewirkt (dessen) Sein. Daher wird er zuerst widerlegt. Ferner: der ākāśa kann die vier großen Gewordenen (mahābhūtāni) umfassen. Durch der vier großen Gewordenen Bedingung (pratyaya) ist vijñāna. Deshalb widerlegt man zunächst den ersten Ursprung, die übrigen sind von selbst widerlegt.

Frage: Die Leute in der Welt sehen durchaus die dharmas: „Das ist, das ist nicht." Wieso seid ihr allein mit der Weltansicht in Widerspruch (und) sagt: „Was man sieht, ist nicht"?

Antwort:

> Oberflächlich-Verständige sehen die dharmas entweder (als) seiend oder nicht-seiend vereigenschaftet; diese können dann den ruhig-stillen Zustand der Vernichtung der (falschen) Ansicht (dṛṣṭyupaśama) nicht wahrnehmen. (V. 8.)

Wenn ein Mann den Pfad (d. h. der Lehre) noch nicht erreicht hat, dann sieht er nicht der dharmas tatsächliche Eigenschaft. Infolge von Begierde und (falscher) Ansicht führt er verschiedentlich törichtes Gerede (prapañcana) herbei. Der dharmas Entstehen sehend sagt er „Sein". Er nimmt Eigenschaft (lakṣaṇa) an und sagt: „Sein". Wenn er die dharmas vernichtet sieht, so sagt man „Abschneiden" (uccheda). Er nimmt Eigenschaft (lakṣaṇa) an und sagt: „Nichtsein". Der Kenner, wenn er der dharmas Entstehen sieht, [dann] vernichtet [er] die Anschauung (dṛṣṭi) des Nichtseins. Wenn er der dharmas Vernichtung sieht,

---

[1] Nach KE.

dann vernichtet er die Anschauung des Seins. Obwohl daher bei allen dharmas (etwas) gesehen wird, ist alles wie eine Täuschung, ein Traum. (Alle Ansichten) bis zur Ansicht des ausflußlosen Pfades (anāsrava-mārga-darśana) werden vernichtet, um so mehr die übrigen dṛṣṭis (falschen Anschauungen). Deshalb, wenn man nicht Vernichtung der Ansichten, (d. h.) den sicheren und ruhigen Zustand (dharma) sieht, dann sieht man entweder das Sein oder das Nichtsein.

Sechster Abschnitt.

Die Leidenschaft und der Leidenschaftliche.

Frage: In den sūtras wird gelehrt: „Leidenschaft (rāga), Haß (dveṣa), Verblendung (moha): diese sind der Ursprung der Welt.“ Leidenschaft (rāga) hat verschiedene Namen. Zuerst heißt sie Verlangen (tṛṣṇā), dann heißt sie Haften (grāha), dann heißt sie Leidenschaft (rāga), dann heißt sie Lust, dann heißt sie Gier: solche Namen sind es. Diese sind Bande verursachend, abhängig von den lebenden Wesen (sattva). Die sattvas heißen leidenschaftlich (rakta). Die Begierde und Lust heißt Leidenschaft. Mit Leidenschaft behaftet (heißt) „leidenschaftlich“. Daher dann ist Begierde und Lust. Die übrigen zwei (sind) auch so: wenn Haß (dveṣa) ist, ist der Haßerfüllte (dviṣṭa); wenn Verblendung (moha) ist, dann ist der Verblendete (mūḍha). Durch die Bedingung dieser drei Gifte (viṣa) entstehen die drei Handlungen (karman); durch die Bedingung dieser drei Handlungen entstehen die drei Welten (dhātu). Deshalb sind alle Dinge (dharma).

Antwort: Obwohl in den sūtras der drei Gifte Namen gelehrt werden, so sind sie, wenn gesucht, tatsächlich nicht zu erreichen. Weshalb?

> Wenn ohne Leidenschaft vorher (von) selbst der Leidenschaftliche ist, so würde durch diesen Leidenschaftlichen die Leidenschaft entstehen. (VI. 1.)
>
> Wenn der Leidenschaftliche[1] nicht ist, wie wird Leidenschaft sein? Ebenso ist es mit dem Leidenschaftlichen, wenn die Leidenschaft ist oder nicht ist. (VI. 2.)

Wenn vorher (schon) bestimmt der Leidenschaftliche ist, dann ist nicht außerdem Leidenschaft nötig, da der Leidenschaftliche vorher schon mit Leidenschaft ist. Wenn der Leidenschaft-

[1] KE.: „Leidenschaft“.

liche vorher bestimmt nicht ist, auch dann könnte Leidenschaft nicht entstehen. Es ist nötig, daß der Leidenschaftliche vorher ist, dann kann Leidenschaft später entstehen. Wenn vorher der Leidenschaftliche nicht ist, dann gibt es kein Wahrnehmen eines Leidenschaftlichen. Ebenso verhält es sich mit der Leidenschaft. Wenn vorher von dem Menschen getrennt wirklich Leidenschaft ist, ist diese eben ohne Grund; wie kann sie entstehen? gleich wie ein Feuer ohne Brennstoff. Wenn vorher in Wahrheit Leidenschaft nicht ist, dann gibt es keinen Leidenschaftlichen.[1] Deshalb wird in dem śloka gelehrt: „Ebenso ist es mit dem Leidenschaftlichen, wenn die Leidenschaft ist oder nicht ist."

Frage: Wenn Leidenschaft (und) Leidenschaftlicher vorher (und) nachher gegenseitig abhängig entstehen (sollen), so ist diese Sache nicht möglich.[2] Wenn sie zu einer Zeit entstehen, welcher Fehler ist dann?

Antwort:

> (Wenn) der Leidenschaftliche und die Leidenschaft gleichzeitig erreicht werden, so ist das nicht richtig. Wenn der Leidenschaftliche und die Leidenschaft zusammen sind, dann ist nicht gegenseitige Abhängigkeit. (VI. 3.)

Wenn Leidenschaft und der Leidenschaftliche zu einer Zeit erreicht werden, dann ist nicht gegenseitige Abhängigkeit: nicht durch den Leidenschaftlichen ist Leidenschaft, nicht durch Leidenschaft ist der Leidenschaftliche. Diese zwei wären ewig, weil sie [schon][3] grundlos erreicht werden. Wenn ewig, dann (sind) viele Fehler: es gibt keine Erlösung. Ferner wird er jetzt von einem oder verschiedenen dharmas aus Leidenschaft und den Leidenschaftlichen widerlegen. (Weshalb?[4])

> Der Leidenschaftliche und Leidenschaft (sind) eines: wie kann ein dharma „zusammen" sein? Der Leidenschaftliche und Leidenschaft sind verschieden: wie wären verschiedene dharmas zusammen? (VI. 4.)

---

[1] KE.: „Wenn . . . der Zustand (dharma) nicht ist, dann ist der Zustand ohne Leidenschaftlichen".

[2] TE.: „nicht zu erreichen". [3] Zusatz von TE.

[4] Zusatz von TE.

Leidenschaft und der Leidenschaftliche sind entweder (durch)[1] einen dharma zusammen, oder sie sind durch verschiedene dharmas zusammen. Wenn einer, dann sind sie nicht zusammen. Weshalb? Wie sollte ein dharma an sich selbst zusammen sein? (Ebensowenig) wie eine Fingerspitze nicht sich selbst berühren kann. Wenn durch verschiedene dharmas zusammen — so ist das auch nicht möglich. Weshalb? Weil es durch Verschiedenes erreicht würde. Wenn jedes einzelne schon erreicht ist, so ist es doch nicht nötig, nochmals zu verbinden? Obschon verbunden, ist es doch verschieden. Ferner: eines (und) verschieden — beides ist nicht möglich. Weshalb?

> Wenn Eines zusammen ist, ohne Genossen (sahāya) wäre es zusammen. Wenn Verschiedenes zusammen ist, ohne Genossen auch wäre es zusammen. (VI. 5.)

Wenn Leidenschaft und der Leidenschaftliche eines sind, so heißt dies auf gezwungene Weise „zusammen"; es wären ohne die übrigen Bedingungen (pratyaya) Leidenschaft und der Leidenschaftliche. Ferner: Wenn eines, so hätte es auch nicht die zwei Bezeichnungen „Leidenschaft" und „leidenschaftlich". Leidenschaft — das ist der Zustand (dharma), „leidenschaftlich" — das ist der Mensch. Wenn Mensch (und) Zustand (dharma) eines sind, so ist das eine große Verwirrung. Wenn Leidenschaft und der Leidenschaftliche jedes verschieden ist (und man) trotzdem sagt: „zusammen", dann sind die übrigen Bedingungen nicht nötig, (und) sie sind doch zusammen. Wenn verschieden, so ist es doch zusammen; obwohl entfernt, wäre es doch zusammen.

Frage: Eines ist nicht (als) zusammen möglich. Augenscheinlich sind verschiedene dharmas (Zustände) zusammen verbunden.

Antwort:

> Wenn Leidenschaft und der Leidenschaftliche verschieden und doch zusammen — was ist der Sinn? Diese zwei Zustände (eig. „Eigenschaften") sind vorher verschieden, dann nachher lehrt (man) ihr Zusammensein. (VI. 6.)

Wenn Leidenschaft und der Leidenschaftliche vorher wahrhaftig verschieden sind, aber später zusammen, dann sind diese nicht zusammen. Weshalb? Diese zwei Zustände (eig. „Eigen-

[1] Konjektur der TE.

schaften") sind vorher schon getrennt, aber nachher werden sie künstlich (gezwungen) bezeichnet als zusammen. Ferner:

> Wenn Leidenschaft und der Leidenschaftliche vorher
> schon jedes als verschieden beschaffen erreicht wird,
> dann ist die Verschiedenheit schon vollständig erreicht.
> Wieso sagt man dann „zusammen"? (VI. 7.)

Wenn Leidenschaft und der Leidenschaftliche vorher jedes (für sich) Besonderssein erreicht, wieso lehrt ihr jetzt nachdrücklich (eig. „gezwungen") Zusammensein? Ferner:

> Verschiedensein wird nicht erreicht, deshalb wünscht
> ihr Zusammensein. Zusammensein wird keineswegs erreicht,
> dann ferner lehrt ihr Verschiedensein. (VI. 8.)

Da ihr bei Leidenschaft und Leidenschaftlichem eine Verschiedenheit nicht erreicht, so lehrt ihr des weiteren Zusammensein. Im Zusammensein ist der Fehler: Leidenschaft und der Leidenschaftliche werden nicht erreicht. Da ihr das Zusammensein erreicht, lehrt ihr ferner das Verschiedensein. Ihr selbst schon seid bestimmt, aber was ihr lehrt, ist unbestimmt. Weshalb?

> Da Verschiedensein nicht erreicht wird, wird Zusammensein
> eben nicht erreicht. In welchem Verschiedensein
> wünschest du denn das Zusammensein
> zu lehren? (VI. 9.)

Da hier Verschiedenheit von Leidenschaft und Leidenschaftlichem nicht erreicht wird, wird auch Zusammensein nicht erreicht. In welchem Verschiedenen denn wünschest du Zusammensein? Ferner:

> So werden Leidenschaft und Leidenschaftlicher weder
> zusammen noch nicht zusammen erreicht. Die dharmas
> auch werden so weder zusammen noch nicht zusammen
> erreicht. (VI. 10.)

Wie Leidenschaft, so sind auch Haß (dveṣa) und Verblendung (moha). Wie die drei Gifte (viṣa), sind alle Qualen (kleśa); alle dharmas sind auch so, nicht vorher, nicht nachher, nicht zusammen, nicht vereinzelt usw.: (alles,) was durch Bedingungen erreicht wird.

Siebenter Abschnitt.

Die drei Eigenschaften.

Frage: In den sūtras wird gelehrt: „Die gewirkten (saṃskṛta) dharmas haben drei Eigenschaften (lakṣaṇa): Entstehen, Stehen (Dauer), Vergehen. Die Dinge entstehen durch Entstehen, stehen durch Stehen, vergehen durch Vergehen. Deshalb sind die dharmas.

Antwort: Es ist nicht so. Warum? Weil die drei Eigenschaften nicht absolut wahr sind. Können diese drei Eigenschaften in bezug auf Gewirktes (saṃskṛta) saṃskṛta-Eigenschaft bewirken, (oder) können sie in bezug auf Nicht-Gewirktes (asaṃskṛta) saṃskṛta-Eigenschaft bewirken? Beides ist nicht richtig. Weshalb?

> Wenn das Entstehen gewirkt (saṃskṛta) ist, so hätte es drei Eigenschaften (lakṣaṇa); wenn das Entstehen nicht-gewirkt (asaṃskṛta) ist, wie heißt es dann „Eigenschaft des Gewirkten"? (VII. 1.)

Wenn das Entstehen gewirkt (saṃskṛta) wäre, so würde es drei Eigenschaften haben: Entstehen, Stehen und Vergehen. Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Da alle widerspruchsvoll sind. Widerspruch heißt: Entstehens-Eigenschaft entspricht Entstehens-dharma, Stehens-Eigenschaft entspricht Stehens-dharma, Vergehens-Eigenschaft entspricht Vergehens-dharma. Wenn ein dharma entsteht, so wären nicht die widersprechenden dharmas Stehen und Vergehen. Zu einer Zeit (d. h. gleichzeitig): das ist eben nicht richtig. Wie Helle und Dunkel nicht zusammen sind. Deshalb kann das Entstehen kein gewirkter (saṃskṛta) dharma sein. Stehens- und Vergehens-Eigenschaft wäre auch so.

Frage: Wenn das Entstehen nicht gewirkt (saṃskṛta), sondern nicht-gewirkt (asaṃskṛta) ist, welcher Fehler ist dann?

Antwort: Wenn das Entstehen nicht-gewirkt (asaṃskṛta) ist, wie kann es für einen gewirkten (saṃskṛta) dharma Eigenschaft (lakṣaṇa) werden? Weshalb? Da ein nicht-gewirkter (asaṃskṛta)

dharma nicht wesenhaft ist, so heißt es durch Vernichtung des gewirkten „nicht-gewirkt". Deshalb wird gelehrt: „Unentstanden, unvergangen heißt Eigenschaft des Nichtgewirkten (asaṃskṛta-lakṣaṇa); außerdem ist kein svalakṣaṇa (eigene Eigenschaft)." Deshalb kann ein Nicht-dharma nicht für einen dharma Eigenschaft (lakṣaṇa) werden. Wie ein Hasenhorn, Schildkrötenhaar usw. nicht für einen dharma Eigenschaft (lakṣaṇa) werden können. Deshalb ist das Entstehen nicht nicht-gewirkt (asaṃskṛta). Stehen (Dauer) und Vergehen sind auch so. Ferner:

> Die drei Eigenschaften (lakṣaṇa), vereinigt und getrennt, können nicht lakṣaṇa sein. Wie (wären) an einem Ort und zu einer Zeit die drei lakṣaṇas? (VII. 2.)

Die Eigenschaften (lakṣaṇa) des Entstehens, Stehens, Vergehens können entweder jedes für sich für einen saṃskṛta-dharma Eigenschaft (lakṣaṇa) werden, oder vereinigt können sie für einen saṃskṛta-dharma Eigenschaft (lakṣaṇa) werden. Alles beide ist nicht richtig. Weshalb? Wenn man sagt: „Jedes für sich", so ist an einem Ort teils Seins-Eigenschaft, teils Nichtseins-Eigenschaft. In der Zeit des Entstehens gibt es (aber) nicht Stehen und Vergehen, in der Zeit des Vergehens gibt es nicht Entstehen und Stehen. Wenn vereinigt, sind es widersprechende dharmas. Wie sind sie zu einer Zeit vereinigt? Wenn (man) sagt: „Die drei lakṣaṇas haben weiter drei lakṣaṇas", so ist das auch nicht richtig. Weshalb?

> Wenn man sagt: „Außerhalb von Entstehen, Stehen, Vergehen sind weitere saṃskṛta-lakṣaṇa", dann bewirkt dies einen regressus ad infinitum (anavasthā). Ist es nicht (so), dann sind sie (sc. Entstehen usw.) nicht saṃskṛta. (VII. 3.)

Wenn man sagt: „Außerhalb von Entstehen, Stehen, Vergehen sind weitere saṃskṛta-lakṣaṇa, dann ist außer dem Entstehen Entstehen, ist Stehen, ist Vergehen. So wären die drei lakṣaṇas nochmals außerdem seiend. Wenn es so ist, ist regressus ad infinitum. Wenn außerhalb kein lakṣaṇa, dann heißen diese drei lakṣaṇas nicht „saṃskṛta". Auch kann ein dharma nicht für Gewirktes (saṃskṛta) lakṣaṇa werden.

Frage: Ihr lehrt: „Die drei Eigenschaften (lakṣaṇa) verursachen regressus ad infinitum (anavasthā)." Diese Sache ist nicht richtig. Obwohl Entstehen, Stehen, Vergehen gewirkt (saṃskṛta)

sind, so ist doch nicht regressus ad infinitum (anavasthā). Weshalb?

> Wessen Entstehen das Entstehens-Entstehen ist, das ist nur das Ursprungs-Entstehen. Was das Ursprungs-Entstehen hervorbringt, dieses Entstehen erzeugt umgekehrt (wieder) das Entstehens-Entstehen. (VII. 4.)

Wann ein dharma entsteht, so bringt er von selbst zugleich sieben dharmas hervor: 1. dharma, 2. Entstehen, 3. Stehen (Dauer), 4. Vergehen, 5. Entstehens-Entstehen, 6. Stehens-Stehen, 7. Vergehens-Vergehen. In diesen sieben dharmas kann das Ursprungs-Entstehen außer sich selbst sechs dharmas hervorbringen, das Entstehens-Entstehen kann das Ursprungs-Entstehen hervorbringen, das Ursprungs-Entstehen kann das Entstehens-Entstehen hervorbringen. Obwohl daher die drei Eigenschaften (lakṣaṇa) gewirkt (saṃskṛta) sind, so ist doch nicht regressus ad infinitum (anavasthā).

Antwort:

> Wenn man sagt: „Das Entstehens-Entstehen kann das Ursprungs-Entstehen hervorbringen", wie kann das Entstehens-Entstehen durch das Ursprungs-Entstehen das Ursprungs-Entstehen hervorbringen? (VII. 5.)

Wenn das Entstehens-Entstehen das Ursprungs-Entstehen hervorbringen kann, dann heißt dieses Entstehens-Entstehen nicht durch das Ursprungs-Entstehen entstanden. Weshalb? (Wenn) dieses Entstehens-Entstehen durch das Ursprungs-Entstehen entstanden (ist), wie kann es das Ursprungs-Entstehen erzeugen? Ferner:

> Wenn man sagt: „Dieses Ursprungs-Entstehen kann das Entstehens-Entstehen hervorbringen, das Ursprungs-Entstehen wird durch jenes erzeugt", wie kann (dieses) das Entstehens-Entstehen erzeugen? (VII. 6.)

Wenn man sagt: „Das Ursprungs-Entstehen kann das Entstehens-Entstehen hervorbringen", so heißt dieses Ursprungs-Entstehen nicht durch das Entstehens-Entstehen hervorgebracht. Weshalb? Wie könnte das Ursprungs-Entstehen, durch das Entstehens-Entstehen hervorgebracht, das Entstehens-Entstehen[1] her-

[1] KE.: „Ursprungs-Entstehen"; PE. (Ming) bietet dieselbe Lesart wie TE.

vorbringen? Der dharma des Entstehens-Entstehens würde das Ursprungs-Entstehen hervorbringen, aber jetzt kann das Entstehens-Entstehen nicht das Ursprungs-Entstehen hervorbringen. Das Entstehens-Entstehen, noch nicht selbst substantiell, wie könnte es das Ursprungs-Entstehen hervorbringen? Deshalb kann das Ursprungs-Entstehen nicht das Entstehens-Entstehen hervorbringen.

Frage: Das Entstehens-Entstehen kann weder vor noch nach seinem Entstehen entstehend das Ursprungs-Entstehen hervorbringen; nur entstehend kann das Entstehens-Entstehen das Ursprungs-Entstehen hervorbringen.

Antwort: Es ist nicht richtig. Weshalb?

> Wenn das Entstehens-Entstehen im Entstehen (utpadyamāna) das Ursprungs-Entstehen hervorbringen kann, wie könnte das noch nicht seiende Entstehens-Entstehen das Ursprungs-Entstehen hervorbringen? (VII. 7a.)

Wenn man sagt: „Das Entstehens-Entstehen kann zur Zeit des Entstehens das Ursprungs-Entstehen hervorbringen", so wäre das möglich, aber wirklich ist es noch nicht. Deshalb kann das Entstehens-Entstehen, wann es entsteht, nicht das Ursprungs-Entstehen hervorbringen. Ferner:

> Wenn das Ursprungs-Entstehen entstehend das Entstehens-Entstehen hervorbringen kann, wie könnte das Ursprungs-Entstehen, obwohl noch nicht seiend, das Entstehens-Entstehen hervorbringen? (VII. 7b.)

Wenn man sagt: „Das Ursprungs-Entstehen kann zur Zeit des Entstehens das Entstehens-Entstehen hervorbringen", so ist das möglich, aber tatsächlich ist es noch nicht (so). Deshalb, wann das Ursprungs-Entstehen entsteht, kann es nicht das Entstehens-Entstehen hervorbringen.

Frage:

> Wie ein Licht sich selbst beleuchten kann, auch anderes beleuchten kann, so auch erzeugt der Entstehens-dharma sich selbst (und) erzeugt auch anderes. (VII. 8.)

Wie ein Licht in ein finsteres Zimmer [u. dgl.][1] eindringt

[1] Fehlt TE.

und die Dinge beleuchtet, auch sich selbst beleuchten kann, so kann auch das Entstehen anderes hervorbringen (und) kann auch sich selbst hervorbringen.

Antwort: Es ist nicht so. Weshalb?

> In dem Lichte (an sich) selbst ist nicht Dunkel, wo es sich befindet (anhält), ist auch nicht Dunkel; das Dunkel vernichten heißt vielmehr „Beleuchten", ohne Dunkel ist eben kein Beleuchten. (VII. 9.)

Das Licht (an sich) selbst ist ohne Dunkel; was das Helle erreicht, ist auch ohne Dunkel, da Helle und Dunkel Gegensätze sind. Weil es das Dunkel vernichtet, heißt es „Beleuchten". Ohne Dunkel ist eben kein Licht. Wie kann man sagen: „Das Licht erhellt sich selbst (und) erhellt auch anderes"?

Frage: Wenn dieses Licht noch nicht entstanden ist, ist es nicht mit Leuchten, auch nicht, wenn es schon entstanden ist, ist es mit Leuchten. Nur entstehend[1] kann es sich selbst beleuchten, (und) kann es auch anderes beleuchten.

Antwort:

> Wie kann denn das Licht im Entstehen das Dunkel vernichten? Wenn es beginnt zu entstehen, kann dieses Licht das Dunkel nicht erreichen. (VII. 10.)

Wenn das Licht entsteht, nennt man es halb entstanden, halb noch nicht entstanden. Eine noch nicht vollendete Lichtsubstanz: wie kann sie die Finsternis vernichten? Überdies kann das Licht nicht das Dunkel erreichen, wie ein Mann einen Dieb erreicht (und) es dann heißt: (den Dieb) vernichten. Wenn (jemand) sagt: „Obwohl das Licht das Dunkel nicht erreicht, so kann es doch ein Dunkles vernichten", so ist auch das nicht richtig. Weshalb?

> Wenn ein Licht das Dunkel noch nicht erreicht, so kann es doch das Dunkle vernichten; (wenn) ein Licht sich an diesem Orte befindet, so vernichtet es alles Dunkel. (VII. 11.)

Wenn ein Licht mit seiner Kraft das Dunkel nicht erreicht und doch (das Dunkel)[2] vernichten kann, so würde ein an diesem Orte brennendes Licht das Dunkel allerorts vernichten, da beides

---

[1] TE.: „nur das entstehende Licht". [2] Fehlt TE.

in gleicher Weise nicht erreicht ist. Ferner: Ein Licht könnte sich nicht selbst und anderes beleuchten. Weshalb?

> Wenn ein Licht sich selbst beleuchten kann (und) auch anderes beleuchten kann, dann könnte auch das Dunkel sich selbst verdunkeln und könnte anderes verdunkeln. (VII. 12.)

Wenn das Licht wegen des Gegensatzes zum Dunkel sich selbst erhellen kann (und) auch anderes erhellen kann, so könnte auch das Dunkel wegen seines Gegensatzes zum Licht sich selbst verdunkeln und auch anderes verdunkeln. Wenn das Dunkel, dem Licht entgegengesetzt, nicht sich selbst verdunkeln und anderes verdunkeln kann, dann kann das Licht, dem Dunkel entgegengesetzt, auch nicht sich selbst erhellen (und) auch anderes erhellen. Deshalb ist eben das Beispiel des Lichtes nicht richtig. Da die Widerlegung der Bedingungen (hetu-pratyaya) des Entstehens noch nicht erschöpft ist, wird er jetzt noch weiter lehren:

> Dieses Entstehen, wenn es noch nicht entstanden, wie kann es sich selbst hervorbringen? Wenn, schon entstanden, es sich selbst hervorbringt, wozu braucht es Entstehung? (VII. 13.)

Dieses Entstehen, sich selbst hervorbringend, ist Entstehen des schon Entstandenen oder Entstehen des noch nicht Entstandenen. Wenn das Entstehen noch nicht entstanden, dann ist es nicht dharma.[1] Wie kann ein Nicht-dharma sich selbst hervorbringen? Wenn jemand sagt: „Wenn das Entstehen entstanden ist, so ist es erreicht, (und) es ist nicht nötig, daß es nochmals entsteht. Wie etwas Getanes nicht nochmals getan werden muß": ob entstanden, ob noch nicht entstanden — da diese beiden nicht entstehen, ist nicht Entstehen. Ihr lehrtet früher das Entstehen, wie ein Licht sich selbst hervorbringen (und) auch anderes hervorbringen kann. Diese Sache ist nicht richtig. Ebenso (ist es) mit Stehen und Vergehen. Ferner:

> Das Entstandene entsteht nicht, auch das noch Unentstandene entsteht nicht, das Entstehende auch entsteht nicht: im (Abschnitt über das) Gehen (und) Kommen ist das schon beantwortet. (VII. 14.)

[1] Bzw. bhāva (Sein); vgl. oben p. 11 n 2.

Entstehen heißt: das Vereintsein der hetu-pratyayas ist mit Entstehen. Da in dem schon Entstandenen keine Tätigkeit ist, ist es nicht mit Entstehen. Da in dem noch nicht Entstandenen keine Tätigkeit ist, ist es nicht mit Entstehen. Das Entstehende auch ist nicht möglich. Ohne Entstehen ist das Entstehende nicht zu erreichen, ohne Entstehendes ist das Entstehen (auch)[1] nicht zu erreichen. Wie das Entstehende entsteht — diese Sache ist im (Abschnitt über das) Gehen und Kommen[2] beantwortet. Das schon Entstandene entsteht nicht.[3] Weshalb? Das Entstandene entsteht wiederum: so entwickelt sich ein Weiterschieben, dann wird ein regressus ad infinitum (anavasthā) bewirkt, wie wenn ein schon Gemachtes nochmals gemacht wird. Ferner: wenn das Entstandene wiederum entsteht, durch welches Entstehen entsteht es? (Wenn) diese Entstehens-Eigenschaft (lakṣaṇa) noch nicht entstanden, so sagt man doch: „Das Entstandene entsteht" — der widerspricht sich dann selbst in dem, was er lehrt. Weshalb? Die Entstehens-Eigenschaft (lakṣaṇa) ist noch unentstanden, doch ihr sagt: „entstanden". Wenn noch vor dem Entstehen einer „entstanden" sagt, dann muß entweder der dharma schon entstanden sein und entsteht doch, oder er muß noch unentstanden sein und entsteht doch. Was ihr früher lehrtet: „Das Entstandene entsteht", das ist dann nicht wahr. Ferner: wie das Verbrannte nicht wiederum verbrennen könnte, und wie das Gegangene nicht wiederum gehen könnte: solcher Gründe halber könnte das Entstandene nicht entstehen. Das noch nicht Entstandene[5] auch entsteht nicht. Weshalb? Wenn ein dharma noch unentstanden ist, so ist[6] keine Verbindung mit Entstehungs-Bedingungen (pratyaya). Wenn nicht Verbindung mit Entstehungs-Bedingungen, dann ist nicht dharma-Entstehung. Wenn der dharma (Zustand) noch nicht mit Entstehungs-Bedingungen verbunden ist, aber doch entsteht, so wäre er ohne Tätigkeit, (und) würde doch wirken; ohne Gehens-dharma (-Zustand) (wäre) doch Gehen, ohne Leidenschafts-Zustand (rāga-dharma) doch Leidenschaft (rāga), ohne Hasses-Zustand (dveṣa-dharma) doch Haß, ohne Verblendungs-Zustand (moha-dharma) doch Verblendung. So sind dann die

[1] Zusatz der TE. [2] 2. Abschnitt.
[3] TE.: „kann nicht entstehen". [4] Fehlt TE.
[5] KE.: „das nicht Entstandene". [6] TE.: „wäre".

weltlichen dharmas (Zustände) ausnahmslos[1] widerlegt. Deshalb entsteht nicht das Noch-nicht-Entstehen[2]. Ferner: wenn das Noch-nicht-Entstehen[2] entsteht, so würden die weltlichen noch unentstandenen dharmas ausnahmslos entstehen. Die noch unentstandene Erleuchtung (bodhi) aller gewöhnlichen Leute würde jetzt den unzerstörbaren dharma, die Erleuchtung (bodhi) hervorbringen. Der arhant hat keine kleśas, (aber) jetzt würde er Qualen (kleśa) hervorbringen. Hasen und dergleichen ohne Hörner würden jetzt ausnahmslos (Hörner) hervorbringen. Nur ist diese Sache nicht richtig. Deshalb entsteht auch das (Noch-)nicht-Entstandene[3] nicht.

Frage: Das (Noch-)nicht-Entstehen[4] entsteht nicht; durch das Noch-nicht-Haben von Bedingungen (pratyaya) ist es nicht tätig (und) nicht Täter, ohne Zeit, ohne Raum (diś) usw. Daher (ist) nicht Entstehen. Wenn (aber) Bedingungen (pratyaya) sind, Tätigkeit, Täter, Zeit (und) Raum usw., so entsteht des Zusammenseins halber das (Noch-)nicht-Entstehen.[4] Deshalb, wenn gelehrt wird: „Alles (Noch-)nicht-Entstehen[4] ausnahmslos entsteht nicht", ist diese Sache nicht so.

Antwort: Wenn ein dharma (Zustand) mit Bedingungen (pratyaya), mit Zeit, mit Raum usw. zusammen verbunden ist, dann entsteht er. Vorher ist Nicht-Entstehen. Vorher ist auch nicht das Nicht-Entstehen. Das Sein und Nichtsein auch entsteht nicht. Die drei Fälle sind vorher schon widerlegt. Deshalb entsteht [auch][5] nicht das Entstandene, das (Noch-)nicht-Entstandene auch entsteht nicht, das Entstehende auch entsteht nicht. Weshalb? Der entstandene Teil entsteht nicht, der (noch) nicht entstandene Teil auch entsteht nicht, wie früher beantwortet. Ferner, wenn getrennt vom Entstehen ein Entstehendes ist, würde das Entstehende entstehen; aber es gibt kein Entstehendes außer dem Entstehen. Deshalb entsteht auch nicht das Entstehende.

Ferner: Wenn (einer) sagt: „Das Entstehende entsteht", so begeht er zwei Fehler (hinsichtlich) des Entstehens; der eine, wegen des Entstehens heißt es „entstehend", der zweite, in dem Entstehenden ist das Entstehen. Beides ist nicht richtig. Nicht sind zwei dharmas (Zustände). Wie sind (dann) zwei Entstehen? Deshalb entsteht auch das Entstehende nicht.

---

[1] Zusatz der TE. [2] KE.: „das Nicht-Entstehen".
[3] KE.: „das Nicht-Entstandene". [4] KE.: „das Nicht-Entstehen".
[5] Nach TE. zu tilgen.

Ferner: Solange das Entstehen noch nicht beginnt, solange ist nicht (ein) Entstehendes. Da ein Entstehendes nicht ist, von wem sollte das Entstehen abhängig sein? Deshalb wird nicht erreicht, was gesagt wird: „Das Entstehende entsteht." (Obwohl) so eifrig gesucht, entsteht das Entstandene nicht, das noch Unentstandene entsteht nicht, das Entstehende entsteht nicht. Wegen des Nichtentstehens [des Entstehens][1] wird das Entstehen nicht erreicht; da das Entstehen nicht erreicht wird, werden auch Stehen (und) Vergehen nicht erreicht; da Entstehen, Stehen, Vergehen nicht erreicht werden, werden die gewirkten (saṃskṛta) dharmas nicht erreicht. Deshalb wird im śloka gelehrt: Im (Abschnitt über das) Gegangene, Noch-nicht-Gegangene, Gehende[2] ist das schon beantwortet.

Frage: Ich sage nicht in Wahrheit: „Das Entstandene entsteht, das Noch-Unentstandene entsteht, das Entstehende entsteht"; nur des Zusammenseins der Bedingungen (pratyaya) halber ist das Entstehen.

Antwort: Obwohl ihr dieses lehrt, so ist es doch nicht richtig. Weshalb?

> Wenn man sagt: „Das Entstehende entsteht", so ist diese Sache nicht erreicht. Wenn die Bedingungen zusammen sind: wie erreicht man zu solcher Zeit das Entstehen? (VII. 15.)

„Das Entstehende entsteht" ist schon durch verschiedene Gründe widerlegt. Wie lehrt ihr jetzt außerdem: „Wegen der Bedingungen Zusammensein ist Entstehen?" Wenn es mit den Bedingungen versehen oder nicht versehen ist, so ist alles zusammen mit dem Entstehen gleich widerlegt. Ferner:

> Wenn die dharmas (Objekte) aus den Bedingungen entstehen, dann sind sie von der Art des Erloschenseins (nirvāṇa); deshalb sind die Entstehung und das Entstehende beide erloschen. (VII. 16.)

Die aus den Bedingungen hervorgebrachten dharmas sind wegen (ihres) Nicht-Selbstseins erloschen. „Erloschen" heißt „Nichtsein". Dieses Nichtsein und jene Nichtseins-Eigenschaft (lakṣaṇa) ist abgetrennt vom Weg der Sprache und vernichtet alles

---

[1] Nach TE. zu tilgen. — [2] 2. Abschnitt.

Gerede (prapañcana). Die Namen der (verschiedenen) Bedingungen sind wie (z. B.): durch Fäden ist das Tuch (und) durch Schilfblätter ist die Matte. Wenn die Fäden selbst bestimmte Eigenschaften (lakṣaṇa) wären, so würden sie nicht aus Hanf hervorgehen. Wenn Tuch an sich selbst bestimmtes lakṣaṇa wäre, dann würde es nicht aus Fäden hervorgehen. Aber tatsächlich ist aus Fäden das Tuch, aus Hanf sind die Fäden. Deshalb sind auch die Fäden nicht wahrhaftige Wesen, das Tuch auch ist nicht wahrhaftiges Wesen. Wie Brennen und Brennbares bei der Bedingungen (pratyaya) Zusammensein erreicht werden und nicht Selbst-Wesen sind. Da das Brennbare nicht ist, ist auch das Brennen nicht. Da das Brennen nicht ist, ist auch das Brennbare nicht. Alle dharmas (Objekte) sind auch so. Deshalb ist der aus den (verschiedenen) pratyayas entstehende dharma (Objekt) nicht selbst-seiend: da er nicht selbst-seiend ist, ist er leer, wie eine Luftspiegelung nicht wirklich ist. Deshalb wird im śloka gelehrt: „Entstehen und Entstehendes sind beide erloschen.“ Nicht sollte gelehrt werden: „Das Entstehende entsteht.“ Obwohl ihr aus verschiedenen Gründen Entstehens-Eigenschaft (lakṣaṇa) zu erlangen wünscht, so ist das alles (nur) Gerede (prapañcana) (und) nicht nirvāṇa-Eigenschaft (lakṣaṇa).

Frage: Es gibt bestimmt Unterschiede der drei Zeiten. Die zukünftigen dharmas können entstehen. (Sobald) die Bedingungen (pratyaya) (vorhanden sind), dann entstehen sie. Warum sagt (man): „Es ist kein Entstehen“?

Antwort:

> Wenn es ein noch nicht entstandener dharma ist,
> (und) man lehrt: „Er ist mit Entstehen“, (wenn also)
> dieser dharma vorher schon ist, wie kann er außerdem noch ferner entstehen? (VII. 17.)

Wenn in der zukünftigen Zeit noch nicht entstandene dharmas sind, und sie entstehen — diese dharmas, die vorher schon sind, wie brauchen sie noch ferner entstehen? (Da sie schon) dharma sind, so wäre nicht nochmals Entstehung (erforderlich).

Frage: Obwohl das Zukünftige ist, ist es nicht wie gegenwärtige Eigenschaft (lakṣaṇa). Weil es gegenwärtiges lakṣaṇa ist, wird gelehrt: „Entstehen“.

Antwort: Das gegenwärtige lakṣaṇa ist nicht in dem Zu-

künftigen. Wenn es nicht (darin) ist, wie sagt man: „Das zukünftige Entstehen entsteht"? Wenn es nicht „zukünftig" benannt ist, so wäre es benannt „gegenwärtig". Das Gegenwärtige würde nicht nochmals entstehen. Da die zwei zusammen nicht entstehen, ist nicht Entstehen. Ferner: Ihr sagt: „Das Entstehende entsteht, auch kann es jenes hervorbringen." Jetzt wird weiter gelehrt werden:

> Wenn (jemand) sagt: „Das Entstehende entsteht", so kann dies sein, was hervorgebracht wird. Wie ist es außerdem möglich, daß Entstehen ist (und) doch dieses Entstehen hervorbringen kann? (VII. 18.)

Wenn das Entstehen entstehend jenes hervorbringen kann, wer wieder kann dieses Entstehen hervorbringen?

> Wenn man sagt: „Außer dem Entstehen ist Entstehens-Entstehen", so ist das anavasthā (regressus ad infinitum). Wenn ohne[1] Entstehens-Entstehen das Entstehen ist, dann können die dharmas ausnahmslos sich selbst hervorbringen. (VII. 19.)

(Wenn)[2] das Entstehen nochmals das Entstehen hervorbringt, so ist anavasthā. Wenn dieses Entstehen nicht nochmals entsteht (und) doch sich selbst hervorbringt, so können auch alle dharmas (Objekte) sich selbst hervorbringen. Aber tatsächlich ist es nicht so. Ferner:

> Ein seiender dharma könnte nicht entstehen, ein nicht-seiender auch könnte nicht entstehen, ein (sowohl) seiender (als) nicht-seiender auch entsteht nicht: diese Sache ist früher schon gelehrt. (VII. 20.)

Im allgemeinen, was Entstehen hat: hat ein seiender dharma Entstehen, oder hat ein nicht-seiender dharma Entstehen, oder hat ein seiend-nicht-seiender dharma Entstehen? Diese (drei Sätze) sind ausnahmslos nicht richtig. Diese Sache ist früher schon gelehrt. Abgetrennt von diesen drei Sachen gibt es weiter kein Entstehen. Deshalb ist nicht das Entstehen. Ferner:

> Wenn die dharmas vergehend sind, zu dieser Zeit würden sie nicht entstehen. Ein dharma, welcher nicht vergeht: niemals ist diese Sache. (VII. 21.)

---

[1] Nach TE.; KE.: unverständlich „obwohl" anstatt „ohne".

[2] Fehlt TE.

Wenn lakṣaṇa des Vergehens eines dharmas ist, dann wird dieser dharma nicht entstehen. Weshalb? Weil zwei lakṣaṇas ein Widerspruch sind. Erstens ist Vergehens-lakṣaṇa. Man erkennt dadurch: der dharma vergeht. Zweitens ist Entstehens-lakṣaṇa. Man erkennt dadurch: der dharma entsteht. Zwei lakṣaṇas sind widersprechende dharmas. Gleichzeitig(keit) ist eben nicht richtig. Deshalb wird Vergehens-lakṣaṇa-dharma nicht entstehen.

Frage: Wenn Vergehens-lakṣaṇa-dharma nicht entstehen wird, dann wird Nicht-Vergehens-lakṣaṇa-dharma entstehen.

Antwort: Da alle gewirkten (saṃskṛta) dharmas in jedem Augenblick vergehen, gibt es keinen Nicht-Vergehens-dharma. Getrennt von gewirkten (saṃskṛta) gibt es in Wahrheit keine nicht-gewirkten (asaṃskṛta) dharmas. (Die) nicht-gewirkten (asaṃskṛta) dharmas haben (bzw. sind) nur Benennungen. Deshalb lehrt (er): Ein nicht vergehender dharma: niemals gibt es diese Sache.

Frage: Wenn die dharmas nicht mit Entstehen sind, so könnten sie doch mit Stehen (Dauer) sein.

Antwort:

> Ein (noch) nicht gestandener dharma steht nicht, ein gestandener dharma auch steht nicht, ein stehender auch steht nicht. Wie sollte er ohne Entstehen stehen? (VII. 22.)

Ein gestandener dharma [auch] steht nicht. Weshalb? Weil er schon mit Stehen gewesen ist. Infolge des Gehens ist Stehen. Wenn das Stehen vorher (schon) ist, so wäre nicht außerdem Stehen. Ein noch nicht gestandener dharma auch steht nicht, da er ohne die Eigenschaft (lakṣaṇa) des Stehens ist.[1] Das Stehende auch steht nicht: getrennt von gestanden und noch nicht gestanden ist kein weiteres Stehendes. Deshalb steht auch das Stehende nicht. Da so überall gesucht das Stehen nicht erreichbar ist, so ist nicht Entstehen. Wenn Entstehen nicht ist, wie ist es mit Stehen? Ferner:

> Wann die dharmas vergehen, dann können sie nicht stehen. Ein dharma, welcher nicht vergeht — niemals ist diese Sache. (VII. 23.)

[1] TE. stellt diesen Satz an den Anfang des Kommentars zu VII, 22.

Wenn ein dharma (Objekt) mit Eigenschaft des Vergehens (nirodha-lakṣaṇa) ist[1], so ist dieser dharma nicht mit Eigenschaft der Dauer (sthiti-lakṣaṇa). Weshalb? Da in einem dharma zwei lakṣaṇas ein Widerspruch ist. Eines ist Vergehens-lakṣaṇa[2], das zweite ist Stehens-lakṣaṇa. Zu einer Zeit (und) an einem Ort ist Stehens- und Vergehens-lakṣaṇa: diese Sache ist nicht richtig. Deshalb ist es nicht möglich, zu sagen: „Ein dharma mit Vergehens-lakṣaṇa ist mit Stehen."

Frage: Wenn ein dharma nicht vergeht, so wäre (er mit) Stehen.

Antwort: Es ist nicht ein nicht vergehender dharma. Weshalb?

> Alle dharmas, die es gibt, sind ausnahmslos mit den lakṣaṇas von Alter und Tod. Niemals wird ein dharma ohne Alter und Tod verharrend gesehen. (VII. 24.)

Solange alle dharmas entstehen, sind sie unewig; das Unewige, was (ihnen) immer folgt, ist zwei(erlei), nämlich Alter und Tod. Da so alle dharmas stets mit Alter und Tod sind, ist nicht Stehendes (Dauerndes). Ferner:

> Das Stehen ist nicht (durch) eigene Eigenschaft (lakṣaṇa) Stehen, auch nicht (durch) eine andere Eigenschaft Stehen. Wie das Entstehen nicht (durch) eigene Eigenschaft Entstehen, auch nicht (durch) andere Eigenschaft Entstehen ist. (VII. 25.)

Wenn Stehen ist, so ist entweder (durch) eigene Eigenschaft (lakṣaṇa) Stehen, oder (durch) anderes lakṣaṇa Stehen. Alles beide ist nicht richtig. Wenn (durch) eigenes lakṣaṇa Stehen ist, so heißt das „ewig". Alle gewirkten (saṃskṛta) dharmas entstehen durch die Bedingungen (pratyaya). Wenn das Stehen eigenes Stehen ist, dann heißt es nicht gewirktes (saṃskṛta) Stehen. Wenn es (durch) eigenes Wesen verharrt, so würde auch ein dharma (durch) eigenes Wesen verharren. Wie das Auge nicht sich selbst sehen kann, so auch das Stehen. Wenn verschieden vereigenschaftet das Stehen ist, dann ist das Stehen nochmals mit Stehen, dann (ist) regressus ad infinitum (anavasthā). Ferner: Wenn man verschiedene dharmas verschiedene

---

[1] KE. fügt ein: „(und) nach Vergehen strebt".

[2] KE. „Streben nach Vergehen".

Eigenschaften (lakṣaṇa) hervorbringen sieht, dann ist es nicht möglich, daß nicht durch verschiedene dharmas doch verschiedene lakṣaṇas sind. Da andere Eigenschaften nicht wahrhaftig sind, so ist (die Behauptung): „Durch verschiedene lakṣaṇas steht (dauert) es", nicht richtig.

Frage: Wenn Stehen nicht ist, so würde doch Vergehen sein.

Antwort: „Nein". Weshalb?

> Ein schon vergangener dharma vergeht nicht, ein noch nicht vergangener auch vergeht nicht, ein vergehender auch vergeht nicht. Wie sollte ein unentstandener vergehen? (VII. 26.)

Wenn ein dharma schon vergangen ist, dann vergeht er nicht, weil er vorher (schon) vergangen ist. Noch nicht vergangen auch vergeht (er) nicht, da er ohne Vergehens-lakṣaṇa ist. Vergehend auch vergeht er nicht, denn ohne die zwei wiederum ist kein Vergehendes. So eifrig gesucht, entsteht eben das Vergehen nicht. (Wenn) ohne Entstehen, wie gibt es Vergehen? Ferner:

> Wenn ein dharma ein stehender ist, dann könnte er nicht vergehen. Wenn ein dharma nicht steht, der auch könnte nicht vergehen. (VII. 27.)

Wenn ein dharma wahrhaftig verharrt, dann ist er nicht mit Vergehen. Weshalb? Da er eben mit Stehenseigenschaft (sthiti-lakṣaṇa) behaftet ist. Wenn ein stehender dharma vergeht, dann sind zwei Eigenschaften (lakṣaṇa), Stehens-lakṣaṇa (und) Vergehens-lakṣaṇa. Deshalb ist es nicht möglich, zu sagen: „In dem Stehenden ist Vergehen", wie Geburt (und) Tod nicht zu einer Zeit seiend erreicht werden. Wenn ein dharma nicht stehend ist, dann ist er auch nicht vergehend. Weshalb? Weil er ohne die Eigenschaft (lakṣaṇa) des Stehens ist. Wenn ohne die Eigenschaft des Stehens, dann ist er Nicht-Objekt (adharma, bzw. abhāva); (und) wie wird ein Nicht-Objekt vernichtet? Ferner:

> Dieser dharma zu dieser Zeit (d. i. in diesem Zustand) vergeht nicht in dieser Zeit. Dieser dharma zu einer anderen Zeit vergeht nicht zu einer anderen Zeit. (VII. 28.)

Wenn ein dharma Vergehens-Eigenschaft (nirodha-lakṣaṇa) hat, so heißt dieser dharma entweder „in seiner eigenen Eigenschaft vergehend", oder „in anderer Eigenschaft vergehend".

Alles beide ist nicht richtig. Weshalb? Wie Milch nicht im Zustand der Milch (eig. „zur Zeit der Milch") vergeht; weil, solange Milch-Zustand (eig. „Milchzeit") ist, die Milch-Eigenschaft (lakṣaṇa) in Wahrheit beharrt. Im Nicht-Milch-Zustand (eig. „zur Nicht-Milchzeit") auch vergeht sie nicht; wenn es nicht Milch ist, kann man nicht sagen: „Die Milch vergeht." Ferner:

> Wie (bei) allen dharmas die Entstehens-Eigenschaft (lakṣaṇa) nicht erreicht wird, weil Entstehens-lakṣaṇa nicht ist, so ist auch nicht Vergehens-lakṣaṇa. (VII. 29.)

Wie früher eifrig gesucht aller dharmas Entstehens-Eigenschaft (lakṣaṇa) nicht erreichbar ist, so ist jetzt eben nicht Vergehens-lakṣaṇa. Da das Entstehen widerlegt ist, ist nicht Entstehen. Wie ist ohne Entstehen Vergehen? Wenn ihr denkt: „(Es ist eben) noch nicht erledigt", so wird er (sc. der Verfasser des śāstra) jetzt wiederum Widerlegung der Bedingungen (pratyaya) des Vergehens lehren.

> Wenn dieser dharma ist, dann ist nicht Vergehen. Nicht wäre bei einem dharma Seins- und Nichtseins-Eigenschaft (lakṣaṇa). (VII. 30.)

Wann die dharmas gegenwärtig sind, ist Vergehens-Eigenschaft (lakṣaṇa), (obwohl) eifrig gesucht, nicht zu erreichen. Weshalb? Wie (wäre) in einem dharma sowohl Seins- als auch Nichtseins-lakṣaṇa? Wie Licht und Schatten nicht am selben Ort sind. Ferner:

> Wenn dieser dharma nicht-seiend (ist), dann ist nicht Vergehen; (wie) zum Beispiel ein zweites Haupt wegen (seines) Nichtseins nicht abschneidbar ist. (VII. 31.)

Wenn ein dharma nicht-seiend (ist), so ist er ohne Vergehens-Eigenschaft (lakṣaṇa), wie ein zweites Haupt, eine dritte Hand wegen des Nichtseins nicht abschneidbar ist. Ferner:

> Ein dharma vergeht nicht (durch) eigenes lakṣaṇa, (durch) ein anderes lakṣaṇa auch vergeht er nicht. Wie (er durch) das eigene lakṣaṇa nicht entsteht, (durch) anderes lakṣaṇa auch nicht entsteht. (VII. 32.)

Wie früher das Entstehens-lakṣaṇa gelehrt (wurde), entsteht das Entstehen nicht (aus) sich selbst, auch nicht aus anderem entsteht es. Wenn es durch eigene Substanz entsteht, dann ist es nicht richtig, daß alle Dinge ausnahmslos durch Bedingungen (pratyaya) entstehen. Wie die Fingerspitze nicht sich selbst

berühren kann, so kann das Entstehen nicht sich selbst hervorbringen. Entstehen aus anderem auch ist nicht richtig. Weshalb? Da das Entstehen noch nicht ist, so könnte es nicht aus anderem entstehen. Da dieses Entstehen ohne Entstehen ist[1], ist nicht eigene Substanz. Da eigene Substanz nicht ist, ist auch andere nicht. Deshalb ist auch Entstehen (aus) anderem nicht richtig. Das Vergehen ist auch so: es ist nicht (durch) eigenes lakṣaṇa Vergehen, nicht (durch) anderes lakṣaṇa Vergehen. Ferner:

> Da Entstehen, Stehen, Vergehen nicht erreicht werden, ist nicht Gewirktes (saṃskṛta); da gewirkte (saṃskṛta) dharmas nicht sind, wie ist es möglich, daß Nicht-Gewirktes (asaṃskṛta) ist? (VII. 33.)

Ihr lehrtet früher: „Da Entstehens-, Stehens-, Vergehens-lakṣaṇas sind, ist Gewirktes (saṃskṛta). Weil saṃskṛta ist, ist Nicht-Gewirktes (asaṃskṛta)." Jetzt durch Vernunftgründe eifrig gesucht, sind die drei lakṣaṇas nicht erreichbar; wie sollte das Gewirkte (saṃskṛta) erreichbar sein? Wie früher gelehrt, sind nicht gewirkte (saṃskṛta) dharmas. Da gewirkte dharmas nicht sind, wie ist Nicht-Gewirktes (asaṃskṛta) möglich? „Nicht-gewirkte dharmas" heißt „ohne Entstehen, ohne Stehen, ohne Vergehen". Nur des saṃskṛta-lakṣaṇa wegen nennt (man es) „asaṃskṛta-lakṣaṇa". Das Nicht-Gewirkte (asaṃskṛta) hat (durch) sich selbst nicht andere Eigenschaft (lakṣaṇa). In bezug auf (eig. „durch") diese drei lakṣaṇas ist asaṃskṛta-lakṣaṇa. Wie das Feuer „Hitze zur Eigenschaft habend" (auṣṇya-lakṣaṇa) heißt, Erde „Festigkeit zur Eigenschaft habend" (kāṭhinya-lakṣaṇa) heißt, Wasser „Kälte zur Eigenschaft habend" (jala-lakṣaṇa) heißt. Das Nicht-Gewirkte (asaṃskṛta) also ist nicht so.

Frage: Wenn diese Entstehen, Stehen, Vergehen absolut (atyanta) nicht sind, wie ist es in den śāstras möglich, Namen und Bezeichnungen zu lehren?

Antwort:

> Wie ein Truggebilde, auch wie ein Traum, wie eine Gandharvenburg ist das, was man als Entstehen, Stehen, Vergehen lehrt. Alle Eigenschaften (lakṣaṇa) ausnahmslos sind auch so. (VII. 34.)

Die Eigenschaften des Entstehens, Stehens, Vergehens sind

---

[1] TE.: „Da dieses Entstehen nicht ist".

nicht absolut wahr. Gewöhnliche Leute, begierig und haftend, sagen: „Sie sind absolut wahr.“ Die verehrungswürdigen Weisen wünschen mitleidig alle Verkehrtheiten zu beendigen und durch diese behafteten (sc. mit den Verkehrtheiten gewöhnlicher Leute) Namen und Bezeichnungen lehren sie. Obwohl Sprache und Wort gleich sind, ist der Gedanke eben anders. So gelehrt, sind die Eigenschaften des Entstehens, Stehens, Vergehens nicht schwierige (Fragen). Wie das durch Zauber, (durch) ein Gespenst (pariṇāma) Bewirkte nicht verantwortlich wäre für diese Mittel (sc. Sprache und Wort, „Entstehen“ u. dgl.). Nicht sollten hierin die Gedanken des Kummers und der Freude sein. Man soll nur mit dem Auge sehen und (damit) abschließen (eig. enden). Wie das im Traum Gesehene nicht wirklich gesucht würde. Wie eine Gandharvenburg zur Zeit des Sonnenaufgangs erscheint, aber nicht wirklich ist. Nur die Mitteilung (prajñapti) bewirkt Name und Bezeichnung (dessen, das) nicht lange (dauert und) eben vergeht. Entstehen, Stehen, Vergehen sind auch so. Gewöhnliche Leute unterscheiden, nehmen das Sein an, (aber wenn) der Wissende eifrig sucht, dann ist es nicht erreichbar.

Achter Abschnitt.

Tun und Täter.

Frage: Offenbar ist das Tun, der Täter (kāraka), die Handlung (eig. „das angewendete Tun“, kriyā). Da die drei Sachen zusammen sind, ist Lohn (eig. „Fruchtvergeltung“). Deshalb muß Täter und Tat (karman) sein.

Antwort: In den früheren Abschnitten sind alle dharmas ausnahmslos widerlegt, (und es sind) keine übrig. Wie (z. B.) die drei Eigenschaften (lakṣaṇa) widerlegt sind. Da die drei lakṣaṇas nicht sind, ist Gewirktes (saṃskṛta) nicht. Da saṃskṛta nicht ist, ist Nicht-Gewirktes (asaṃskṛta) nicht. Da saṃskṛta und asaṃskṛta nicht sind, sind alle dharmas völlig ohne Tun und Täter. Wenn diese gewirkt (saṃskṛta) sind, so sind sie im saṃskṛta widerlegt; wenn sie nicht-gewirkt (asaṃskṛta) sind, so sind sie im asaṃskṛta widerlegt: nicht sollte man nochmals fragen. Weil euer Geist tief haftend ist, fragt ihr dennoch nochmals. Jetzt wird er (sc. der Verfasser) ferner lehren.[1]

> Ein wahrhaftig seiender Täter tut nicht eine wahrhaftige Tat; ein wahrhaftig nichtseiender Täter tut nicht wahrhaftig nichtseiende Tat. (VIII. 1.)

Wenn vorher schon wahrhaftig der Täter und das Bewirken der Tat ist, dann wäre nicht Bewirken. Wenn vorher nicht wahrhaftig der Täter ist und nicht wahrhaftiges Bewirken der Tat ist, (dann) auch wäre nicht Bewirken. Weshalb?

> Eine wahrhaftig seiende Tat (wird) nicht getan. Diese Tat (wäre) ohne Täter. (Da) ein wahrhaftig seiender Täter ohne Tun ist, so ist auch der Täter ohne Tat. (VIII. 2.)

Wenn vorher das Bewirken der Tat wahrhaftig ist, so würde nicht nochmals ein Täter sein. Auch ohne Täter würde das Bewirken der Tat sein. Nur ist diese Sache nicht richtig.

---

[1] TE.: „beantworten“.

Wenn vorher der Täter wahrhaftig ist, würde nicht nochmals ein Bewirken der Tat sein. Sondern ohne Bewirken der Tat würde der Täter sein. Nur ist diese Sache nicht richtig. Deshalb wäre ein wahrhaftiger Täter (und) ein wahrhaftiges Bewirken der Tat nicht mit Bewirken (der Tat).[1] Ein nicht wahrhaftig seiender Täter (und) ein nicht wahrhaftig seiendes Bewirken der Tat auch wäre nicht mit Tun. Weshalb? Des von Natur aus Nichtseins wegen. Ein seiender Täter, ein seiendes Bewirken der Tat: nicht kann (er) (es) tun, um so mehr ein nichtseiender Täter ein nichtseiendes Bewirken der Tat. Ferner:

> Wenn wahrhaftig der Täter ist, auch das Bewirken der Tat wahrhaftig ist, (und) der Täter das Bewirken der Tat erreicht, dann trifft Grundlosigkeit zu. (VIII. 3.)

Wenn vorher der Täter wahrhaftig ist, das Bewirken der Tat wahrhaftig ist, (und) ihr sagt: „Der Täter ist mit Tun", dann ist (es) grundlos. Ohne Bewirken der Tat ist der Täter, ohne Täter ist das Bewirken der Tat: dann ist nicht durch Ursachen und Bedingungen das Sein.

Einwand: Wenn nicht durch Ursachen und Bedingungen der Täter (und) das Bewirken der Tat ist, welcher Fehler ist dann?

Antwort:

> Wenn Grundlosigkeit zutrifft, dann ist nicht Grund, nicht Folge, nicht Tun, nicht Täter, nicht die Handlung (eig. „das angewendete Tun"). (VIII. 4.)
>
> Wenn nicht die dharmas des Tuns usw. sind, dann ist nicht Böses- und Gutes-Tun: da Böses- und Gutes-Tun usw. nicht sind, ist auch nicht der bösen und guten Taten Belohnung. (VIII. 5.)
>
> Wenn nicht der bösen und guten Taten Vergeltung ist, so ist auch nicht das [große][2] nirvāṇa, alles, was zu tun ist, ist ausnahmslos leer, nicht hat es Frucht. (VIII. 6.)

Wenn Grundlosigkeit zutrifft, dann sind alle dharmas ohne Grund (und) ohne Folge (eig. „Frucht"). dharmas hervorbringen können heißt „Grund"; der hervorgebrachte dharma heißt „Frucht". Diese zwei sind dann nicht. Da diese zwei nicht

---

[1] Nach TE. zu tilgen. [2] Nach TE. zu tilgen.

sind, ist nicht Tun, ist nicht Täter; auch nicht die angewandte Handlung; auch ist nicht Böses- und Gutes-Tun; da Böses- und Gutes-Tun nicht sind, ist auch nicht des bösen und guten Tuns Vergeltung und der Weg zum [großen][1] nirvāṇa. Deshalb wird nicht Entstehen durch Grundlosigkeit erreicht.

Frage: Wenn der Täter nicht wahrhaftig ist, aber nicht-wahrhaftige Tat tut, welcher Fehler ist dann?

Antwort: Ein nicht-seiendes Ding kann schon kein Bewirken der Tat hervorbringen. Um so mehr zwei (solche) Dinge (können es) ganz und gar nicht. Zum Beispiel wie ein Gespenst (eig. „Zaubermensch") vermittelst des Raumes wohnt, (und) nur Sprache und Wort ist, aber nicht ist Täter und [nicht][2] Bewirken der Tat.

Frage: Wenn nicht der Täter ist (und) nicht Bewirken der Tat ist, kann das Getane nicht sein. (Wenn) jetzt der Täter ist, (und) Bewirken der Tat ist, dann wäre Tun.

Antwort:

> Ein wahrhaftig (und) nicht-wahrhaftig seiender Täter kann nicht die zwei Taten (d. h. seiend-und-nichtseiende) tun, da Sein und Nichtsein ein Widerspruch ist; an einem Orte sind eben nicht zwei. (VIII. 7.)

Ein Täter, wahrhaftig (und zugleich) nicht wahrhaftig (seiend), kann nicht wahrhaftig (und zugleich) nicht-wahrhaftig (seiende) Tat tun. Weshalb? „Da Sein und Nichtsein ein Widerspruch ist. An einem Ort können nicht zwei sein." Sein ist wahrhaftig-bestimmt, Nichtsein ist nicht-wahrhaftig-bestimmt. Ein Mensch (sc. Täter) (und) eine Sache (sc. Tat): wie hätten sie (zugleich) Sein (und) Nichtsein? Ferner:

> Das Sein kann nicht Nichtsein bewirken, das Nichtsein kann nicht Sein bewirken. Wenn Tun (und) Täter ist, (sind) alle Fehler, wie früher gelehrt. (VIII. 8.)

Wenn der Täter ist, aber die Tat nicht ist, wie kann das Getane sein? Wenn der Täter nicht ist, aber die Tat ist, (dann) auch kann das Getane nicht sein. Weshalb? Wie früher gelehrt: Wenn im Sein vorher die Tat ist, was wird vom Täter ferner noch getan? Wenn die Tat nicht ist, wie ist das Tun

[1] Fehlt TE. [2] Fehlt TE.

erreichbar? So also widerlegt er die Ursachen und Bedingungen (hetu-pratyaya) und die Vergeltung des Bösen und Guten usw. Deshalb (wird) im śloka gelehrt: „Das Sein kann nicht Nichtsein bewirken, das Nichtsein kann nicht Sein bewirken." Wenn Tun und Täter ist, sind alle Fehler, wie früher gelehrt. Ferner:

> Ein Täter tut nicht eine wahrhaftige (Tat), tut auch nicht eine nicht-wahrhaftige (Tat), auch nicht eine wahrhaftig-(und-)nicht-wahrhaftige Tat: alle Fehler sind (wie)[1] früher gelehrt. (VIII. 9.)

Wahrhaftig seiende Tat ist widerlegt, nicht-wahrhaftig seiende Tat auch ist widerlegt, wahrhaftig-(und-)nicht-wahrhaftig-seiende Tat auch ist widerlegt. Da er jetzt alles gleichzeitig widerlegen will, lehrt er diesen śloka. Deshalb kann der Täter nicht die dreifache Tat tun. Nun kann auch der dreifache Täter nicht die Tat tun. Weshalb?

> Ein Täter, wahrhaftig seiend, nicht-wahrhaftig seiend, sowohl wahrhaftig als nicht-wahrhaftig seiend, kann nicht die Tat tun: alle Fehler sind (wie)[2] früher gelehrt. (VIII. 10.)

Ein wahrhaftig seiender (oder) nicht-wahrhaftig seiender (oder) sowohl wahrhaftig als nicht-wahrhaftig seiender Täter kann die Tat nicht tun. Weshalb? Im Verhältnis zu dem früher (gelehrten) dreifachen Fehler wäre hier (ausführlich)[3] zu lehren. So überall gesucht, (ist) der Täter und das Bewirken der Tat ausnahmslos nicht erreichbar.

Frage: Wenn man sagt: „Nicht ist Tun, nicht ist der Täter", dann trifft ferner zu: „Es ist nicht Ursache."

Antwort: Diese Tat entsteht durch die Bedingungen (pratyaya). „Scheinhaft" heißt: „Sein ohne wahrhaftiges Sein." (Es ist nicht)[3] wie das, was von euch gelehrt wird. Weshalb?

> Durch Tat ist Täter, durch Täter ist Tat. Auf diese Weise wird die Bedeutung der Tat erreicht, nicht ist eine weitere Bedeutung (d. i. Möglichkeit). (VIII. 12.)[4]

Tat ist vorher nicht wahrhaftig; durch einen Menschen[5]

---

[1] Zusatz der TE. [2] Zusatz der TE. [3] Zusatz der TE.

[4] VIII. 11 fehlt der vorliegenden Version.

[5] KE.: „nicht durch einen Menschen".

entsteht die Tat. Durch die Tat[1] ist der Täter. Der Täter auch ist nicht wahrhaftig (seiend); abhängig (vom) Sein (des) Bewirkens der Tat heißt es „Täter". Da die zwei Sachen zusammen sind, ist es möglich, Tun und Täter zu erreichen. Wenn durch Zusammensein Entstehen (ist), dann ist nicht An-sich-Sein (svabhāva); da nicht An-sich-Sein, leer; leer eben (bedeutet): nicht entstanden; nur nach der Vorstellung und Unterscheidung gewöhnlicher Leute lehrt man: „Es ist Bewirken der Tat, es ist der Täter." Im höchsten Sinne ist nicht Bewirken der Tat, ist nicht der Täter. Ferner:

> Wie Tun (und) Täter widerlegt sind, so auch Annehmen (upādāna) (und) Annehmer (upādātṛ); und alle dharmas auch wären so widerlegt. (VIII. 13.)

Da man Tun und Täter nicht voneinander trennen kann, sind sie, weil nicht voneinander getrennt, nicht wahrhaftig; da sie nicht wahrhaftig sind, sind sie nicht an-sich-seiend (svabhāva). Annehmen (upādāna) und Annehmer (upādātṛ) (sind) auch so. upādāna heißt die Verbindung der fünf skandhas (pañca-skandhakāya); upādātṛ (heißt) der Mensch. So sind ohne Menschen nicht die fünf skandhas, ohne die fünf skandhas ist nicht der Mensch. Nur durch die Bedingungen (pratyaya) entsteht er. Wie upādāna (und) upādātṛ wären auch alle übrigen dharmas so widerlegt.

---

[1] KE.: „In der Tat".

Neunter Abschnitt.

Das am Anfang Befindliche.

Frage: Es sind Leute, die sagen:

> Auge, Ohr u. dgl. Sinne (indriya), Leid, Freude u. dgl. dharmas: wer solche Sachen hat, heißt eben „vorher befindlich". (IX. 1.)
>
> Wenn nicht Vorher-Befindliches ist, wer hat (dann) Auge u. dgl. dharmas? Weil es so ist, wird man erkennen: vorher schon ist zu Anfang Befindliches. (IX. 2.)

Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper, Leben u. dgl. Sinne (indriya) heißen „Auge, Ohr u. dgl. Sinne"; Leid-annehmen (duḥkha-upādāna), Freude-annehmen (sukha-upādāna), Nicht Freude-, Nicht-Leid-annehmen, vorstellen (saṃjñā), denken (cetanā), sich erinnern (und) nachdenken (smṛti) und die anderen Gedanken (citta) und gedankenartigen (caitasika) Zustände (dharma) heißen „Leid, Freude u. dgl. dharmas". Einige śāstra-Lehrer sagen: „Ehe Auge u. dgl. dharmas sind, muß ein zu Anfang Befindliches sein. Durch dieses zu Anfang Befindliche können Auge u. dgl. Sinne wachsen und groß werden. Wenn nicht ein zu Anfang Befindliches ist, durch wen können Leib (kāya) und Auge, [Ohr][1] u. dgl. Sinne entstehen und wachsen?"

Antwort:

> Wenn ohne Auge u. dgl. Sinne, und Leid, Freude u. dgl. dharmas vorher ein zu Anfang Befindliches ist, durch was ist es denn zu erkennen? (IX. 3.)

Wenn ohne Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas vorher ein zu Anfang Befindliches ist, durch was ist es zu lehren, durch was zu erkennen? Wie die äußeren dharmas Krug, Tuch usw. durch Auge u. dgl. Sinne erkannt werden können, die inneren dharmas durch Leid, Freude u. dgl. Sinne

---

[1] Fehlt TE.

(indriya) erkannt werden können. Wie im sūtra gelehrt wird: „Zu vernichten ist die Erscheinungs-Eigenschaft (rūpa-lakṣaṇa); (man) kann die Annehmens-Eigenschaft (upādāna-lakṣaṇa) annehmen; man kann die Bewußtseins-Eigenschaft (vijñāna-lakṣaṇa) wahrnehmen." Ihr lehrt: ohne Auge, Ohr, Leid, Freude u. dgl. ist vorher ein zu Anfang Befindliches: wodurch ist zu erkennen, (was) gelehrt (wird): „Es ist dieser dharma"?

Frage: śāstra-Lehrer sagen: Ausgehender (und) eingehender Atem, Sehen, Augenrollen, Leben, Nachdenken, Überlegen, Leid, Freude, Haß, Liebe, Bewegen, Springen usw.: diese sind Eigenschaften (lakṣaṇa) des Selbstes (ātman). Wenn ātman nicht ist, wie ist Ausatmen, Einatmen u. dgl. Eigenschaften (lakṣaṇa)? Deshalb wird man erkennen: ohne Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas ist vorher (ein) zu Anfang Befindliches.

Antwort: Dieser ātman, wenn er ist, wäre innerhalb des Körpers wohnend, wie innerhalb der Mauer ein Pfeiler ist. Wenn außerhalb des Körpers wohnend, (wäre es) wie ein Mann, (der) eine Rüstung anlegt. Wenn er sich innerhalb des Körpers befindet, dann ist der Körper nicht (zu verletzen,)[1] zu zerstören, weil der ātman sich immer innen befindet. Deshalb zu sagen: „Der ātman befindet sich innerhalb des Körpers" ist nur Wort (und) Sprechen: falsch (und) ohne Wesen. Wenn außerhalb des Körpers befindlich, so deckt er den Körper, wie eine Rüstung, der Leib wäre nicht sichtbar. Da der ātman fein und dicht deckt, kann man ihn (sc. den Leib) auch nicht (verletzen)[2] und zerstören, aber tatsächlich sieht man jetzt den Körper zerfallen. Deshalb wird man erkennen: Ohne Leid (und) Freude u. dgl. sind vorher nicht die übrigen dharmas. Wenn man sagt: „Zur Zeit des Abschneidens des Arms befindet sich der ātman, sich zurückziehend, innen; er ist nicht abschneidbar", so wäre auch zur Zeit des Kopfabschneidens ein Zurückziehen nach innen, (und) es wäre nicht Tod. Aber tatsächlich ist Tod. Deshalb erkennt man: „Ohne Leid, Freude u. dgl. ist ātman vorher" ist nur eine Lehrbehauptung, falsch, nicht tatsächlich.

Ferner: Wenn (einer) sagt: „(Ist der) Körper groß, dann (ist) ātman groß; ist der Körper klein, so ist ātman klein. Wie wenn das Licht groß ist, dann die Helle groß ist, wenn das Licht klein

[1] Nach TE. zu tilgen. [2] Nach TE. zu tilgen.

ist, dann die Helle klein ist. So eben folgt ātman dem Körper": nicht wäre er ewig, wenn er dem Körper folgte. (Wenn) der Körper nicht ist, dann ist [auch][1] ātman nicht: wie, wenn das Licht vergeht, die Helle vergeht. Wenn ātman nicht ewig ist, dann ist es mit Auge, Ohr, Leid, Freude u. dgl. ebenso. Deshalb wird man erkennen: Ohne Auge, Ohr u. dgl. ist vorher nicht ātman besonders. Ferner: Wie Verrückte (und) Kranke Freisein nicht erreichen (und) tun, was man nicht tun soll. Wenn ātman ist, so werden alle diese zu Herrschern. Wie (kann man da) sagen: „Sie erreichen nicht Freiheit"? Wenn Verrückte (und) Kranke nicht den ātman belästigen, dann würde ohne ātman besonders sein, was (sie) tun. So auf verschiedene Weise gesucht, ist ohne Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas vorher nicht ein zu Anfang Befindliches. Wenn trotzdem gesagt wird: „Ohne Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas ist [vorher][2] ein zu Anfang Befindliches", so ist diese Sache nicht (richtig). Weshalb? [Wenn diese (zuträfe):][3]

> Wenn ohne Auge, Ohr u. dgl. trotzdem ein zu Anfang Befindliches ist, so würde auch ohne ein zu Anfang Befindliches trotzdem Auge, Ohr u. dgl. sein. (IX. 4.)

Wenn das zu Anfang Befindliche, ohne Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas vorher seiend, jetzt Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas hat, so würden sie auch ohne zu Anfang Befindliches doch sein.

Frage: Zwei Sachen gegenseitig zu trennen, ist möglich, nur lasse das zu Anfang Befindliche sein.

Antwort:

> Durch den dharma wird der Mensch erkannt, durch den Menschen wird der dharma erkannt. Wie ist ohne dharma der Mensch? Wie ist ohne Menschen der dharma? (IX. 5.)

dharma ist Auge, Ohr, Leid, Freude u. dgl., Mensch ist dieses vorher Befindliche. Ihr sagt: „Weil dharma ist, wird der Mensch erkannt; weil der Mensch ist, wird der dharma erkannt." Wie

---

[1] Nach TE. zu tilgen. [2] Nach TE. zu tilgen.
[3] Nach TE. zu tilgen.

ist jetzt ohne Auge, Ohr u. dgl. dharmas der Mensch? Wie sind ohne Menschen Auge, Ohr u. dgl. dharmas? Ferner:

> Alle Sinne (indriya), wie Auge u. dgl., sind tatsächlich nicht mit einem zu Anfang Befindlichen. Auge, Ohr u. dgl. Sinne werden vielmehr durch Verschiedenheit der lakṣaṇas (Merkmale) unterschieden. (IX. 6.)

Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas sind tatsächlich nicht mit vorher Befindlichem. Abhängig vom Auge, sich beziehend auf rūpa, entsteht visuelles Bewußtsein (cakṣuvijñāna). Durch des Zusammenseins Ursachen und Bedingungen (hetu-pratyaya) erkennt man Auge, Ohr u. dgl. Sinne, (aber) nicht wegen des vorher Befindlichen erkennt man (sie). Deshalb ist im śloka gelehrt: „Alle Sinne, wie Auge, [Ohr][1] u. dgl., sind tatsächlich nicht mit vorher Befindlichem. Auge, Ohr u. dgl. Sinne können jeder selbst unterschieden (werden)."

Frage:

> Wenn (vor) Auge u. dgl. Sinnen nicht ein vorher Befindliches ist, wie kann das Auge usw., jeder einzelne Sinn die Sinnesbereiche (gocara) erkennen? (IX. 7.)

Wenn (vor) allen Sinnen, wie Auge, Ohr u. dgl., dharmas, wie Leid, Freude u. dgl., nicht ein vorher Befindliches ist, wie kann jetzt jeder einzelne Sinn die Sinnesbereiche (gocara) erkennen? Auge, Ohr u. dgl. Sinne würden nicht ohne Überlegung erkennen, aber tatsächlich erkennen sie die Sinnesbereiche (gocara). (Falls) man ohne Auge, Ohr u. dgl. Sinne erkennt, dann wiederum kann man die gocaras erkennen.

Antwort: Wenn (es) so (ist), dann ist entweder in jedem einzelnen Sinn einzeln der Erkenner, oder ein Erkenner wohnt in den Sinnen (indriya). Alles beide ist fehlerhaft. Weshalb?

> Der Sehende eben ist der Hörende, der Hörende ist der Aufnehmende; solche Sinne eben wären vorher befindlich. (IX. 8.)

Wenn der Sehende eben der Hörende ist, und der Hörer[2] eben der Aufnehmende ist, dann wäre ein ātman. So würden Auge u. dgl. Sinne früher sein (als) der vorher Befindliche. Visuelle Erscheinung (rūpa), Ton (śabda), Geruch (gandha) usw. sind nicht wirklich der Erkenner. Vielleicht würde er durch das

---

[1] Fehlt TE. [2] KE.: „Seher- (und -) Hörer".

Auge den Ton hören, wie ein Mensch in[1] sechs Richtungen seinem Willen und Denken nach sieht und hört. Wenn Hörer (und) Seher einer sind, dann sieht und hört er durch das Auge u. dgl. Sinne seinem Willen nach. Nur ist diese Sache nicht richtig.

> Wenn Sehen (und) Hören jedes verschieden, der Wahrnehmer auch für sich verschieden, so wäre auch zur Sehenszeit Hören, so wären dann viele Selbste (ātman). (IX. 9.)

Wenn Seher, Hörer, Wahrnehmer (vedaka): jeder ein anderer (wäre), dann[2] wäre zur Zeit des Sehens auch Hören. Weshalb? Weil ohne Seher der Hörende ist. So wäre in Geruch, Geschmack, Tastsinn (eig. „Leib") das Selbst (ātman) zu gleicher (eig. „einer") Zeit handelnd. Wenn so, dann ist der Mensch einer, aber ātmans viele. Weil alle Sinne zu einer Zeit die Sinnesbereiche (gocara) erkennen.[3] Aber tatsächlich ist es nicht so. Deshalb würden der Seher, Hörer, Aufnehmer (vedaka) nicht zusammen tätig sein. Ferner:

> Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas: die Großen (d. i. die Elemente), durch die sie entstehen, jene Großen auch sind nicht (mit) ātman. (IX. 10.)

Wenn jemand sagt: „Ohne Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas ist besonders das vorher Befindliche", so ist diese Sache früher schon widerlegt. Jetzt die vier Großen auch, von welchen Auge, Ohr usw. abhängig sind: in diesen[4] Großen auch ist nicht das vorher Befindliche.

Frage: Wenn Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas nicht mit vorher Befindlichem sind, (so) ist es möglich. Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas würden (doch) sein.

Antwort:

> Wenn Auge, Ohr u. dgl. Sinne, Leid, Freude u. dgl. dharmas nicht mit vorher Befindlichem sind, dann wären auch Auge usw. nicht. (IX. 11.)

---

[1] Nach KE. [2] KE.: „wenn".

[3] Nach TE. besser: „Alle Sinne erkennen zu einer Zeit die Sinnesbereiche".

[4] TE. ergänzt „vier".

Wenn Auge, Ohr, Leid, Freude u. dgl. dharmas nicht mit vorher Befindlichem sind, wer hat diese Auge, Ohr usw.? Wovon abhängig ist (ihr) Sein? Deshalb sind auch Auge, (Ohr)[1] usw. nicht. Ferner:

> (Vor) Auge usw. ist nicht ein vorher Befindliches, jetzt, später auch ferner nicht; da es in den drei Zeiten nicht ist, sind nicht Seins- (und) Nichtseins-Unterscheidungen (kalpanā). (IX. 12.)

Mit Überlegung gesucht ist ein vorher Befindliches vor den Sinnen nicht; jetzt, später auch nicht. Wenn es in den drei Zeiten (eig. Welten) nicht ist, dann ist Nicht-Entstehen, das nirvāṇa. Es wäre nicht schwer (erreichbar). Wenn nicht das vorher Befindliche ist, wie ist Auge, [Ohr][2] usw.? So vergeht das Gerede (prapañcana) von Frage und Antwort; da das Gerede (prapañcana) aufhört, sind alle dharmas eben leer.

---

[1] Zusatz der TE. [2] Fehlt TE.

Zehnter Abschnitt.

Brennen und Brennbares.

Frage: Es könnte Annehmen (upādāna) und Annehmer (upādātṛ) sein wie Brennen und Brennbares. Das Brennen entspricht dem upādātṛ, das Brennbare entspricht dem upādāna, d. h. den fünf skandhas.

Antwort: Diese Sache ist nicht so. Weshalb? Da Brennen und Brennbares beide nicht erreicht werden. Das Brennen und das Brennbare werden entweder durch einen dharma erreicht, oder sie werden durch zwei dharmas erreicht. Beides wird nicht erreicht.

Frage: Lasse einen (und) verschiedene dharmas beiseite. Wenn (man) sagt: „Nicht ist Brennen (und) Brennbares", wie wird es jetzt durch einen (oder) verschiedene dharmas widerlegt? Wie Hasenhorn, Schildkrötenhaar wegen des Nichtseins nicht zu widerlegen sind. Augenscheinlich ist die Sache wirklich, dann nachher kann (man sie) überlegen: wie Gold ist, dann nachher kann man (es) erhitzen (und) schmieden. Wenn Brennen (und) Brennbares nicht ist, so wäre nicht Überlegung vermittelst Einheit und Verschiedenheit. Wenn ihr zugebt: „Es sind eine (und) verschiedene dharmas", so wird (man) erkennen: es ist Brennen (und) Brennbares. Wenn (man) zugibt: „Sein"[1], dann wäre schon Sein.

Antwort: Nach der weltlichen Gepflogenheit, Sprache und Lehre wäre kein Fehler. Brennen (und) Brennbares werden entweder gelehrt als eines oder gelehrt als verschieden, nicht heißt es „Annehmen" (upādāna). Wenn abgetrennt von der gewöhnlichen (eig. „weltlichen") Rede und Lehre, gibt es kein Diskutieren. Wenn man nicht Brennen (und) Brennbares lehrt, wie kann sein, was widerlegt wird? Wenn nicht ist, was gelehrt wird, dann ist die Bedeutung nicht zu erhellen. Wie wenn ein śāstra-

---

[1] Oder „Seiender".

Lehrer Sein (und) Nichtsein widerlegen will, es notwendig wäre, Sein (und) Nichtsein zu sagen. Wenn er (sc. śāstra-Lehrer) auch nicht: „Sein und Nichtsein" sagt, nimmt er doch Sein (und) Nichtsein an. Dies ist der weltlichen Lehre nach kein Fehler.[1] Wenn man spricht, dann ist Annehmer (upādātṛ). Ihr sprecht: „Widerlegen ist eben selbst-widerlegen." Brennen (und) Brennbares auch (ist) so. Obwohl (es) gelehrt wird, ist auch ferner nicht Annehmen (upādāna). Deshalb durch Einheit und Vielheit vorgestellt, werden Brennen (und) Brennbares beide nicht erreicht. Weshalb?

> Wenn Brennen das Brennbare (ist), dann ist Tun (und) Täter eines; wenn Brennen verschieden vom Brennbaren, so ist ohne Brennbares das Brennen. (X. 1.)

Brennen: das ist Feuer; Brennbares: das ist Brennstoff; Täter: das ist ein Mensch; Tun: das ist eine Tat. Wenn Brennen (und) Brennbares eines sind, dann wären auch Tun (und) Täter eines. Wenn Tun (und) Täter eines (sind), dann sind Töpfer und Topf eines. Täter: das ist der Töpfer, Tun: das ist der Topf. (Aber) der Töpfer ist nicht Topf, der Topf ist nicht Töpfer. Wie heißt es eines? Weil Tun und Täter nicht eines, sind Brennen (und) Brennbares auch nicht eines. Wenn man sagt: „Eines ist nicht möglich; dann könnte (doch) Verschiedenes sein", so ist das auch nicht richtig. Weshalb? Wenn Brennen und Brennbares verschieden sind, würde ohne Brennbares besonders das Brennen sein. (Man könnte) unterscheiden: „Das (ist) Brennbares, das Brennen." Überall ohne Brennbares würde Brennen sein, aber tatsächlich ist es nicht so. Deshalb ist auch[2] „verschieden" nicht erreichbar. Ferner:

> So wäre stets Brennen, nicht durch Brennbares entstanden; dann gibt es keine Wirksamkeit des brennenden Feuers. Auch heißt es: untätig (ist) das Feuer. (X. 2.)

Wenn Brennen (und) Brennbares verschieden, dann ist Brennen nicht abhängig vom Brennbaren, sondern immer (ist) Brennen. Wenn immer Brennen ist, dann (von) selbst verharrend

---

[1] KE.: „Das ist, weil es der weltlichen Lehre entspricht, kein Fehler".

[2] Nach TE.; KE.: „doch".

ist es (in) seinem Wesen und braucht nicht Ursachen und Bedingungen (hetu-pratyaya). Die Wirksamkeit der Menschen ist dann leer (d. h. gegenstandslos). Eines Menschen Wirksamkeit ist, sich vor dem Feuer schützen, und brennen lassen. Diese Wirksamkeit ist (tatsächlich). Deshalb erkennt (man): „Feuer (ist) nicht verschieden vom Brennbaren." Ferner: Wenn Brennen verschieden vom Brennbaren (ist), dann wirkt das Brennen nicht. Ohne Brennbares: was brennt (dann) das Feuer? Wenn (es) so ist, dann ist das Feuer untätig; untätiges Feuer — das gibt es nicht.

Frage: Wie entsteht das Feuer nicht durch Ursachen (und) Bedingungen (hetu-pratyaya)? Ist auch des Menschen Wirksamkeit leer?

Antwort:

> Das Brennen erreicht nicht das Brennbare: dann entsteht es nicht durch Ursachen (und) Bedingungen (hetu-pratyaya). Wenn das Feuer immer brennt, dann wäre Menschentätigkeit leer. (X. 3.)

Wenn das Brennen (und) das Brennbare verschieden, dann ist nicht abhängig vom Brennbaren das Brennen. Wenn nicht abhängig vom Brennbaren (Brennen ist)[1], dann ist nicht gegenseitige Abhängigkeit. Deshalb ist nicht Entstehen durch Ursachen (und) Bedingungen (hetu-pratyaya). Ferner: Wenn das Brennen verschieden vom Brennbaren, dann wäre immer Brennen. Wenn immer Brennen, würde man ohne Brennbares das Brennen besonders sehen. Außerdem ist Menschenwirksamkeit nicht nötig. Weshalb?

> Wenn ihr sagt: „Das Brennende heißt «das Brennbare»", so ist zu solcher Zeit nur der Brennstoff. Was ist Brennen (und) Brennbares? (X. 4.)

Wenn man sagt: „Vorher ist Brennstoff; brennend (eig. „zur Brennenszeit") heißt es «Brennbares»": diese Sache ist nicht so. Wenn ohne Brennen das Brennbare besonders ist, wie sagt man: „Das Brennende heißt «brennbar»"? Ferner:

> Wenn verschieden, dann (ist) nicht Erreichen; (wenn) nicht Erreichen, dann nicht Brennen; (wenn) nicht

[1] Zusatz von TE.

> Brennen, dann nicht Vergehen; wenn nicht Vergehen, dann (ist es) ewig-seiend. (X. 5.)

Wenn das Brennen verschieden vom Brennbaren, dann würde das Brennen das Brennbare nicht erreichen. Weshalb? Weil (dann) nicht wechselseitige Abhängigkeit erreicht wird. Wenn das Brennen nicht wechselseitig abhängig erreicht wird, dann steht es in seinem Wesen selbst — wie braucht man da das Brennbare? Deshalb ist nicht Erreichen. Wenn nicht Erreichen (ist), dann ist nicht Brennen (und) Brennbares. Weshalb? Weil es nicht zutrifft, daß es, ohne Erreichen, brennen kann. Wenn nicht Brennen ist, dann ist nicht Erlöschen (eig. „Vergehen"), es wäre ewig-seiende Substanz (svabhāva). Diese Sache ist nicht so.

Frage:

> Brennen (ist) vom Brennbaren verschieden, aber doch kann es das Brennbare erreichen; wie dieser jenen Menschen erreicht, und jener Mensch diesen Menschen erreicht. (X. 6.)

Das Brennen ist vom Brennbaren verschieden, jedoch kann es das Brennbare erreichen, wie der Mann das Weib erreicht, (und) wie das Weib den Mann erreicht.

Antwort:

> Wenn man sagt: „Brennen (und) Brennbares (sind) einzeln (und) voneinander getrennt"[1], so kann dann das Brennen jenes Brennbare erreichen. (X. 7.)

Wenn ohne Brennen das Brennbare ist, wenn ohne das Brennbare das Brennen ist, (dann) wird jedes selbst erreicht. So würde dann das Brennen das Brennbare erreichen, aber tatsächlich ist es nicht so. Weshalb? Weil ohne Brennen nicht Brennbares ist, ohne Brennbares nicht Brennen ist. Nun ist ohne Mann das Weib, ohne Weib ist der Mann. Deshalb ist euer Beispiel nicht zutreffend. Da das Beispiel nicht zutrifft, erreicht das Brennen nicht das Brennbare.

Frage: Brennen (und) Brennbares sind gegenseitig abhängig und (eig. „aber") sind. Durch Brennbares ist Brennen, durch Brennen ist Brennbares. Beide dharmas werden abhängig voneinander erreicht.

---

[1] TE.: „Brennen (und) Brennbares sind beide gegenseitig getrennt".

Antwort:

> Wenn durch das Brennbare das Brennen (ist), durch das Brennen das Brennbare ist, welcher dharma ist (dann) in Wahrheit vorher, (so daß) dann Brennen (und) Brennbares ist? (X. 8.)

Wenn durch Brennbares das Brennen erreicht wird, dann würde auch durch Brennen das Brennbare erreicht. Wenn in diesem vorher wahrhaftig das Brennbare ist, dann wird durch das Brennbare das Brennen erreicht; wenn vorher wahrhaftig das Brennen ist, dann wird durch das Brennen das Brennbare erreicht. Wenn jetzt durch das Brennbare aber das Brennen erreicht wird, so ist vorher das Brennbare, aber später ist das Brennen. Nicht wäre abhängig vom Brennen aber das Brennbare. Weshalb? Weil das Brennbare im früheren ist, das Brennen im späteren. Wenn das Brennen nicht das Brennbare brennt, dann wird das Brennbare nicht erreicht. Auch ist das Brennbare nicht an anderen Orten, weil es ohne Brennen ist. Wenn Brennbares nicht erreicht wird, wird auch das Brennen nicht erreicht. Wenn vorher das Brennen, nachher das Brennbare ist, ist auch das Brennen mit solchem Fehler (verknüpft). Deshalb werden das Brennen (und) das Brennbare alle beide nicht erreicht. Ferner:

> Wenn durch das Brennbare das Brennen ist, dann wird das Brennen, (nachdem) erreicht, nochmals erreicht. Das heißt: in dem Brennbaren ist dann nicht Brennen. (X. 9.)

Wenn (ihr) wünscht: abhängig vom Brennbaren wird Brennen erreicht, dann wird Brennen, schon erreicht seiend, wiederum erreicht. Weshalb? Brennen selbst ist im Brennen befindlich. Wenn Brennen nicht selbst (in) seinem Wesen befindlich ist, (sondern) durch das Brennbare erreicht wird, (so) ist nicht derartiges (richtig). Deshalb ist dieses Brennen durch Brennbares erreicht, dann erreicht (seiend) wird Brennen nochmals erreicht. (Ein) solcher Fehler liegt vor. Ferner ist der Fehler, daß Brennbares ohne Brennen ist. Weshalb? Da das Brennbare ohne Brennen selbst-seiend dessen Wesen hat. Deshalb ist nicht richtig, daß das Brennen (und) das Brennbare gegenseitig abhängig sind. Ferner:

> Wenn ein dharma durch Abhängiges erreicht wird, (so) erreicht dieser dharma umgekehrt Abhängig(keit). Jetzt aber ohne Abhängig(keit) auch ist nicht ein erreichter dharma. (X. 10.)

Wenn ein dharma durch Abhängig(keit) erreicht wird, so erreicht dieser dharma umgekehrt das Abhängige. So sind dann in Wahrheit nicht (die) zwei Sachen.[1] Wie durch Brennbares das Brennen erreicht wird, umgekehrt durch das Brennen das Brennbare erreicht wird. Es sind eben alle beide nicht wahrhaftig; da sie nicht wahrhaftig sind, sind sie nicht erreichbar. Weshalb?

> Wenn ein dharma abhängig erreicht wird, wie ist der noch nicht erreichte abhängig? Wenn, schon erreicht seiend, er abhängig ist, wie ist Abhängig(keit) nötig? (X. 11.)

Wenn ein dharma abhängig erreicht wird, so ist dieser dharma vorher noch nicht erreicht. Noch nicht erreicht — dann ist er nicht. Ist er nicht, wie ist er dann abhängig? Wenn dieser dharma vorher schon erreicht ist, wie ist, da er vorher[2] erreicht ist, Abhängig(keit) nötig? Diese beiden sind nicht voneinander abhängig. Deshalb ist, was ihr früher lehrtet: „Abhängig vom Brennen ist das Brennbare[3], gegenseitig abhängig werden sie erreicht" nicht richtig. Deshalb:

> Abhängig vom Brennbaren[4] ist nicht Brennen; nicht-abhängig auch ist nicht Brennen; abhängig vom Brennen ist nicht Brennbares; nicht-abhängig ist nicht Brennbares. (X. 12.)

Nun wird abhängig vom Brennbaren das Brennen nicht erreicht; nicht-abhängig vom Brennbaren wird auch das Brennen nicht erreicht; das Brennbare ebenso: abhängig vom Brennen, nicht-abhängig vom Brennen, alles beide wird nicht erreicht. Dieser Fehler ist früher schon gelehrt. Ferner:

> Das Brennen kommt nicht von anderwärts, am Brennort auch ist nicht Brennen; ebenso das Brennbare. Das übrige (ist), wie im (Abschnitt über das) Gehen und Kommen gelehrt. (X. 13.)

---

[1] Nach TE. [2] TE.: „schon".
[3] TE.: „Brennen (und) Brennbares". [4] Nach TE.

Das Brennen kommt nicht von anderen Orten und tritt in das Brennbare ein. Im Brennbaren auch ist nicht Brennen. Weil beim Spalten von Brennholz, (obwohl) gesucht, das Brennen nicht erreichbar ist. Das Brennbare auch so kommt nicht von anderem Ort her und geht in das Brennen ein. Im Brennen auch ist nicht Brennbares. Wie das Gebrannte nicht brennt, das noch nicht Gebrannte nicht brennt, das Brennende nicht brennt: diese Sache ist wie im (Abschnitt über das) Gehen und Kommen[1] gelehrt. Deshalb:

> Das Brennbare ist eben nicht Brennen[2], ohne Brennbares ist nicht Brennen, das Brennen auch ist nicht mit Brennbarem, im Brennen ist nicht Brennbares. (X. 14.)

Im Brennbaren ist nicht Brennen, das Brennbare ist nicht Brennen. Weshalb? Wegen des früher gelehrten Fehlers der Identität von Tun und Täter. Ohne Brennbares ist nicht Brennen, da der Fehler des Immer-Brennens u. dgl. wäre. Das Brennen ist nicht mit Brennbarem, im Brennen ist nicht Brennbares. Im Brennbaren ist nicht Brennen, weil verschiedene Fehler sind. Alle drei ausnahmslos werden nicht erreicht (d. h. sind nicht möglich).

Frage: Warum lehrt ihr Brennen (und) Brennbares?

Antwort: Wie durch das Brennbare das Brennen ist, so ist durch Annehmen (upādāna) der Annehmer (upādātṛ).[3] upādāna heißt die fünf skandhas; upādātṛ heißt der Mensch. Da Brennen (und) Brennbares nicht erreicht werden, so werden auch upādāna und upādātṛ nicht erreicht. Weshalb?

> Durch den dharma des Brennens und Brennbaren ist der dharma des upādāna und upādātṛ gelehrt; und es sind auch gelehrt Krug, Tuch — alle anderen dharmas. (X. 15.)

Wie Brennbares nicht Brennen, so ist upādāna nicht upādātṛ, da der Fehler der Identität von Tun und Täter vorläge. Ferner: ohne upādāna ist nicht upādātṛ, da sie (als) verschieden nicht erreichbar sind; da der Fehler der Verschiedenheit vorläge. Alle drei ausnahmslos werden nicht erreicht. Wie upādāna und upādātṛ, sind die außen (befindlichen) Krüge, Tuch (und) alle

---

[1] 2. Abschnitt. [2] Nach TE. [3] Nach KE.

übrigen dharmas ausnahmslos gleich dem oben gelehrten: ohne Entstehen, vollkommen leer. Deshalb:

> Wenn Leute lehren: „Es ist ātman (Selbst), die dharmas sind jeder verschieden vereigenschaftet", so wird man erkennen: solche Leute erreichen nicht den Sinn (eig. „Geschmack") der Buddhalehre (-dharma). (X. 16.)

Die dharmas sind von Anfang an ohne Entstehen, völlig erloschen (nirvṛta). Deshalb wird im Abschnitt zuletzt dieser śloka gelehrt: „Wenn Leute lehren: «Es ist ātman» (usw.)." Wie (in) der Vātsīputrīya-Sekte die Lehrenden nicht sagen können: „rūpa eben ist das Selbst (ātman)", nicht sagen können: „Ohne rūpa eben ist das Selbst, befindlich im fünften, nicht-lehrbaren kośa (Hülle)." (Oder) wie die Sarvāsti(-vāda)-Anhänger lehren: „Die dharmas sind jeder einzeln wesenhaft, der ist gut, der ist nicht gut, der ist gleichgültig (eig. „unbezeichnet"), das[1] ist mit Ausfluß (āsrava), ohne āsrava, gewirkt (saṃskṛta), nicht-gewirkt (asaṃskṛta) usw. besonders." Solche Leute erreichen nicht der dharmas erloschenes Wesen. Mit dem Buddha-Wort machen sie nur mancherlei Gerede (prapañcana).

[1] Nach TE.; KE.: „der Pfad".

Elfter Abschnitt.

Anfang und Ende.

Frage: Im „Ohne-Anfang-(und-)Ende-sūtra" (niravarāgra-sūtra)[1] wird gelehrt: „Die lebenden Wesen gehen und kommen im saṃsāra (eig. „Geburt und Tod"), Anfang (und) Ende sind nicht erreichbar." Hierin wird gelehrt: es sind Wesen, es ist saṃsāra. Aus welchen Gründen macht man diese Lehre?

Antwort:

> Wie vom großen Weisen gelehrt wird: Anfang und Ende (sind) nicht erreichbar. Der saṃsāra ist nicht mit Anfang, ist ferner auch nicht mit Ende. (XI. 1.)

Weise Leute sind von drei Arten: erstens tīrthikas (fremde Lehrer), die die fünf Klarsichten (pañca-abhijñā) erreicht haben; zweitens arhant (und) pratyeka-buddha; drittens die die Klarsichten (abhijñā) erreicht habenden mahā-bodhisattvas. (Da) Buddha unter diesen drei Arten das höchste ist, deshalb sagt man: „mahāmuni". Was Buddha lehrt, ist nicht Lehre der Unwahrheit (atattva). saṃsāra ist ohne Anfang. Weshalb? Des saṃsāra Anfang (und) Ende ist nicht erreichbar. Deshalb sagt man: „Er hat nicht Anfang." Ihr sagt: „Wenn Anfang (und) Ende nicht ist, so würde doch die Mitte sein." Das auch ist nicht richtig. Weshalb?

> Wenn Anfang (und) Ende nicht ist, wie wird die Mitte sein? Deshalb sind hierin das Frühere, Spätere, Gleichzeitige auch nicht. (XI. 2.)

Weil abhängig von Mitte (und) Ende der Anfang ist, und weil abhängig von Anfang (und) Mitte das Ende ist. Wenn nicht Anfang (und) nicht Ende ist, wie ist Mitte? Im saṃsāra ist nicht Anfang, Mitte, Ende. Deshalb wird gelehrt: „Das Frühere, Spätere, Gleichzeitige ist nicht erreichbar." Weshalb?

---

[1] Vgl. Saṃyutta-nikāya, chin. Übers., TE. XIII. 2. 56b.

> Wenn man annimmt: früher ist Geburt, später ist Alter (und) Tod, (so) ist ohne Alter (und) Tod Geburt, ohne Geburt ist Alter (und) Tod. (XI. 3.)
>
> Wenn vorher Alter (und) Tod, aber später Geburt ist, dann ist sie ohne Grund, ohne Geburt ist Alter (und) Tod. (XI. 4.)

Wenn bei den lebenden Wesen im saṃsāra die Geburten früher entstehen, allmählich Alter eintritt, dann nachher der Tod, dann ist die Geburt ohne Alter (und) Tod[-dharma]. (Aber) Geburt müßte mit Alter (und) Tod sein, Alter und Tod mit Geburt. Oder auch nicht Alter (und) Tod, sondern (nur) Geburt; das auch ist nicht richtig. Oder auch (nicht)[1] abhängig von Geburt ist Alter (und) Tod. Wenn vorher Alter (und) Tod, nachher Geburt, dann ist Alter (und) Tod grundlos, da Geburt später ist. Auch ohne Geburt: wie sind Alter (und) Tod (möglich)? Wenn man sagt: „Geburt, Alter (und) Tod sind früher (und) später nicht erreichbar[2], (sondern) zu einer Zeit (d. h. gleichzeitig) werden sie erreicht", so ist das auch fehlerhaft. Weshalb?

> Geburt kann mit Alter (und) Tod nicht gleichzeitig zusammen sein. Zu der Zeit der Geburt wäre dann Tod, diese beiden wären grundlos. (XI. 5.)

Wenn Geburt und Alter (und) Tod zu einer Zeit sind, so ist das nicht richtig. Weshalb? Weil zur Zeit der Geburt dann der Tod wäre. Ein dharma soll in der Zeit des Entstehens sein, in der Zeit des Todes nicht sein. Wenn in der Zeit der Geburt Tod ist, so ist diese Sache nicht richtig. Wenn zu einer Zeit (gleichzeitig) Entstehen, dann ist nicht gegenseitige Abhängigkeit. Wie, (wenn) Rinderhörner zu einer Zeit (gleichzeitig) hervorgehen, dann nicht gegenseitige Abhängigkeit ist. Deshalb:

> Wenn man Anfang (und) Ende (eig. „später") annimmt, so sind alle beide nicht richtig: weshalb doch Gerede (prapañcana) machen (und) sagen: „Es ist Alter (und) Tod." (XI. 6.)

Da, (wenn) genau überlegt, Geburt, Alter, Tod, alle drei ausnahmslos fehlerhaft sind, dann sind sie unentstanden, völlig leer. Aber weshalb jetzt, gierig haftend am Reden (prapañcana)

---

[1] „nicht" ist Zusatz der TE. [2] Nach KE.

über Geburt, Alter, Tod, sagt man: „Sie sind wahrhaftig wesenhaft"? Ferner:

> Alles, was Ursache (und) Folge, Eigenschaft (lakṣaṇa) und Zu-Vereigenschaftendes (lakṣya), Wahrnehmen (vedanā) (und) Wahrnehmer (vedaka) ist, alle dharmas, die es gibt: (XI. 7.)
>
> nicht nur bei Geburt (und) Tod ist Anfang (und) Ende nicht erreichbar: so ist auch aller dharmas Anfang (und) Ende nicht. (XI. 8.)

Alle dharmas, nämlich Ursache (und) Folge, Eigenschaft (und) Zu-Vereigenschaftendes, Wahrnehmen und Wahrnehmer usw. sind ausnahmslos ohne Anfang und Ende. Nicht nur Geburt und Tod sind ohne Anfang (und) Ende. Um abgekürzt zu erklären, lehrt man: „saṃsāra hat nicht Anfang (und) Ende."

Zwölfter Abschnitt.

Das Leid.

Einige lehren:

> Selbst gewirkt und (durch) anderes gewirkt, (durch) beides gewirkt, ohne Grund gewirkt: so lehren (sie) das Leid (duḥkha); zweckentsprechend ist es eben nicht. (XII. 1.)

Es sind Leute, die sagen: „Leid (und) Qualen (kleśa) sind (durch sich) selbst gewirkt“; andere sagen: „durch anderes gewirkt“; andere sagen: „sowohl (durch sich) selbst gewirkt, als auch (durch) anderes gewirkt“; andere sagen: „ohne Grund gewirkt“. Zweckentsprechend ist es ausnahmslos nicht. Die lebenden Wesen (sattva) veranlassen durch die Bedingungen (pratyaya) Leid, verabscheuen Leid, begehren (und) suchen (dessen) Vernichtung, (und) kennen nicht Leid (und) Qualen (kleśa) als tatsächlich abhängig von Bedingungen (pratyaya). (So) sind vier Arten von Irrtümern. Deshalb lehrt er: Zweckentsprechend ist es ausnahmslos nicht. Weshalb?

> Das Leid, wenn selbst-gewirkt, ist nicht durch Bedingungen (pratyaya) entstanden. Weil diese skandhas sind, ist auch jener skandhas Entstehung. (XII. 2.)

Wenn das Leid selbst-gewirkt, dann ist es nicht durch Bedingungen entstanden. „Selbst“ heißt „durch eigenes Wesen (svabhāva) entstanden“. Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Abhängig von den früheren fünf skandhas sind die späteren fünf skandhas entstanden. Deshalb ist das Leid als selbst-gewirkt nicht möglich.

Frage: Wenn man sagt: „Diese fünf skandhas wirken jene fünf skandhas“, dann sind diese (durch) andere gewirkt.

Antwort: Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb?

> Wenn man sagt: „Diese fünf skandhas sind verschieden von jenen fünf skandhas“, so würde man als-

dann sagen: „Durch anderes gewirkt ist das Leid.“ (XII. 3.)

Wenn diese fünf skandhas von jenen fünf skandhas verschieden sind, (und) jene fünf skandhas von diesen fünf skandhas verschieden sind, so wäre (es) durch anderes bewirkt. Wie, (wenn) Fäden und Tuch verschieden, ohne Fäden das Tuch sein würde. Wenn ohne Fäden Tuch nicht ist, dann ist Tuch nicht verschieden (von) den Fäden. So, (wenn) jene fünf skandhas verschieden (von) diesen fünf skandhas (sind), würden dann ohne diese fünf skandhas jene fünf skandhas sein. Wenn ohne diese fünf skandhas jene fünf skandhas nicht sind, dann sind diese fünf skandhas nicht (von) jenen fünf skandhas verschieden. Deshalb sollte man nicht sagen: „Leid ist durch anderes bewirkt.“

Frage: Selbst wirkend ist dieser Mensch; das von ihm selbst gewirkte Leid empfindet er als Leid.

Antwort:

> Wenn der Mensch selbst das Leid bewirkt, wie ist jener Mensch ohne Leid? Aber nennt jenen Menschen, der selbst Leid bewirken kann! (XII. 4.)

Wenn man sagt: „Der Mensch selbst bewirkt Leid“, (dann ist) ohne die fünf skandhas das Leid; wo besonders ist der Mensch, der selbst Leid bewirken kann? (Es) wäre zu sagen: dieser Mensch ist nicht lehrbar (d. h. aufzeigbar). Deshalb ist das Leid nicht (durch) den Menschen selbst gewirkt. Wenn man sagt: „Der Mensch wirkt nicht selbst Leid, jener Mensch wirkt Leid (und) überträgt es auf diesen Menschen“ — das auch ist nicht richtig. Weshalb?

> Wenn das Leid (durch) einen anderen Menschen gewirkt ist und auf diesen Menschen übertragen wird, wenn er ohne Leid sein soll, wer ist dieser Mensch, der empfängt? (XII. 5.)

Wenn ein anderer Mensch Leid bewirkt (und) es auf diesen Menschen überträgt, so ist ohne fünf skandhas nicht dieser Mensch annehmend. Ferner:

> Wenn das Leid (durch) jenen Menschen gewirkt und auf diesen Menschen übertragen wird, welcher Mensch ist (dann) ohne Leid, der dieses übertragen kann? (XII. 6.)[1]

[1] Dieser śloka fehlt in der tibetischen Version (Akutobhayā).

Wenn man sagt: „Jener Mensch bewirkt Leid und überträgt es auf diesen Menschen", dann (ist) Leid ohne fünf skandhas. Wer ist jener Mensch, der Leid bewirkt und es auf diesen Menschen überträgt? Wenn er ist, so würde (dessen) Eigenschaft (lakṣaṇa) gelehrt werden. Ferner:

> (Wenn es) selbst-gewirkt nicht erreicht (wird), wie ist das Leid (durch) anderes gewirkt erreicht? Wenn ein anderer Mensch Leid bewirkt, dann auch heißt es „selbst-bewirkt". (XII. 7.)

Aus verschiedenen Gründen wird jenes selbst-gewirkte Leid nicht erreicht; doch sagt man: „das (von) anderen gewirkte Leid." Das auch trifft nicht zu. Weshalb? Weil dieser (und) jener wechselseitig abhängig sind. Wenn jener Leid bewirkt, so heißt es auch bei jenem „selbst-gewirktes Leid". Das selbst-gewirkte Leid ist früher schon widerlegt. Da das von euch angenommene selbst-gewirkte Leid nicht erreicht wird, so wird auch das (durch) einen anderen gewirkte Leid nicht erreicht. Ferner:

> Leid heißt nicht selbst-gewirkt, ein dharma ist nicht selbst-gewirkter dharma. Jener hat nicht eigenes Wesen: welches ist das von jenem gewirkte Leid? (XII. 8.)

Das selbst-gewirkte Leid trifft nicht zu. Weshalb? Wie ein Schwert nicht sich selbst schneiden kann, so kann ein dharma nicht sich selbst bewirken. Deshalb ist nicht möglich: „selbst-gewirkt". „(Durch) anderes gewirkt" auch ist nicht richtig. Weshalb? Ohne Leid ist nicht jenes selbst-wesenhaft. Wenn ohne Leid jenes selbst-gewirkt ist, so könnte man sagen: „Jener bewirkt Leid", (dann ist) jener auch eben dieses Leid. Wie ist das Leid selbst-gewirktes Leid?

Frage: Wenn (es) selbst-gewirkt und (durch) anderes gewirkt nicht erreicht (wird), so könnte (es) (durch) beides zusammen gewirkt sein.

Antwort:

> Wenn dieses (und) jenes[1] Leid erreicht wird, so würde aus beiden zusammen gewirktes Leid sein. Dieses (und) jenes ist schon nicht gewirkt, um wieviel mehr grundlos gewirkt. (XII. 9.)

---

[1] KE.: „jenes (und) dieses".

Selbst-gewirkt (und) (durch) anderes gewirkt dürften wohl schon fehlerhaft sein. Um so mehr grundlos gewirkt. (Bei) grundlos sind viele Fehler, wie im Abschnitt der Widerlegung von Tun und Täter[1] gelehrt. Ferner:

> Nicht nur lehrt er: „Das Leid wird in vierfacher Bedeutung nicht erreicht": alle äußeren Dinge auch werden in vierfacher Bedeutung nicht erreicht. (XII. 10.)

Obwohl in dem Buddha-dharma gelehrt wird: „Die fünf upādāna-skandhas sind Leid", sind außen(stehende) Leute, die sagen: „Leid-empfangen ist Leid." Deshalb lehrt er: „Nicht nur (ist zu) lehren: «Das Leid wird auf vierfache Weise nicht erreicht», sondern die äußeren Dinge, Erde, Wasser, Berg, Baum usw., alle dharmas ausnahmslos (auch)[2] werden nicht erreicht."

[1] 8. Abschnitt. [2] Zusatz der TE.

Dreizehnter Abschnitt.

Die Gestaltungen.

Frage:

> Wie im Buddha-sūtra gelehrt wird: falsch, täuschend, Irrtum annehmend sind die Gestaltungen (saṃskāra); weil Irrtum annehmend, heißen sie falsch (und) täuschend. (XIII. 1.)

In Buddhas sūtra wird gelehrt: „Was falsch ist, ist Irrtum annehmend. Was im höchsten Sinne nirvāṇa genannt wird, ist nicht Irrtum annehmend." Durch diese sūtra-Lehre wird man erkennen: es sind die saṃskāras falsch und Irrtum annehmend.

Antwort:

> Das Falsche ist Irrtum annehmend: was ist in diesem annehmbar? Buddha, solche Sachen lehrend, wünscht des Leeren Bedeutung zu zeigen. (XIII. 2.)

Wenn die dharmas Irrtum annehmend sind, dann sind sie illusorisch (mṛṣā); was ist (dann) in diesen saṃskāras annehmbar? Wie Buddha lehrt, wird (d. i. soll) man des Leeren Bedeutung erkennen.

Frage: Wie erkennt man, (daß) alle saṃskāras ausnahmslos leer (sind)?

Antwort: Alle saṃskāras sind, weil Irrtum annehmend, leer. Da die saṃskāras entstehen, vergehen, nicht verharren, nicht selbst wesenhaft sind, sind sie leer. Die saṃskāras heißen die fünf skandhas. Weil die saṃskāras entstehen, sind diese fünf skandhas ausnahmslos illusorisch[1], nicht sind sie wahrhaftig. Weshalb? Wie zur Zeit eines neugeborenen Kindes die Erscheinung (rūpa) nicht die Erscheinung eines krabbelnden Kindes ist, zur Zeit des krabbelnden Kindes die Erscheinung (rūpa) nicht

[1] TE.: „Weil die saṃskāras entstehen, heißen die skandhas «saṃskāras»; diese fünf skandhas sind ausnahmslos . . ."

die Erscheinung eines gehenden Kindes ist; zur Zeit des gehenden Kindes die Erscheinung nicht die Erscheinung eines Knaben ist; zur Zeit des Knaben die Erscheinung nicht die Erscheinung des Erwachsenen ist; zur Zeit des Mannes die Erscheinung nicht die Erscheinung des Greises ist. Wie, weil die Erscheinung in jedem Augenblick nicht verharrt, sie unterschieden (als) wahrhaftiges Wesen nicht erreichbar ist. Entweder es ist die Erscheinung des Neugeborenen und wird alsdann Erscheinung des krabbelnden Kindes usw. bis zu Greis, oder sie ist verschieden. Beides zusammen ist fehlerhaft. Weshalb? Wenn die Erscheinung des Neugeborenen eben Erscheinung des krabbelnden Kindes ist usw. bis zur Erscheinung des Greises, so ist die eine Erscheinung ganz und gar die des Neugeborenen, (aber) nicht ist krabbelndes Kind usw. bis zum Greis. Auch wie ein Lehmkloß immer dieser Lehmkloß (mṛt-piṇḍa) ist und niemals ein Krug wird. Weshalb? Weil die Erscheinung (rūpa) immer bestimmt ist. Wenn die Erscheinung des Neugeborenen verschieden von der Erscheinung des krabbelnden Kindes ist, dann bewirkt eben das Neugeborene nicht das Krabbeln, das Krabbeln bewirkt nicht das Neugeborene. Weshalb? Weil die zwei Erscheinungen verschieden sind. So wäre die Erscheinung des Knabenalters, Jugendalters, Mannesalters, Greisenalters nicht zusammenhängend. Bei Verlust des Verwandtschaftszusammenhangs ist nicht Vater, ist nicht Sohn. Wenn es so ist, so wäre, wenn auch nur Neugeborenes ist, der Vater erreicht, die übrigen: Krabbelndes (Kind) usw. bis zu Greisenalter wären nicht getrennt. Deshalb ist beides fehlerhaft.

Frage: Obwohl die Erscheinung (rūpa) nicht wahrhaftig ist, entsteht nach der Vernichtung der Erscheinung des Neugeborenen zusammenhängend wiederum die Erscheinung (des Knaben usw.) bis zum Greisenalter: nicht ist dann der oben gelehrte Fehler.

Antwort: (Wenn) der Zusammenhang der Erscheinung des Neugeborenen entsteht, entsteht dann nach dem Vergehen der Zusammenhang, oder entsteht der Zusammenhang, (wenn sie) noch nicht vergangen (ist)? Wenn die Erscheinung (rūpa) des Neugeborenen vergeht, wie ist Zusammenhang? Weil ohne Grund. Wie, obwohl das Brennholz brennbar ist, infolge des Vergehens des Feuers kein Zusammenhang ist. Wenn die Erscheinung des Neugeborenen nicht vergeht, aber doch zusammenhängend ist, dann vergeht nicht die Erscheinung des Neugeborenen. (Dann)

verharrt (sie) immer in ursprünglicher Eigenschaft, auch ist sie nicht zusammenhängend.

Frage: Ich lehre nicht: Vergehens (oder) Nicht-Vergehens halber (ist) zusammenhängendes Entstehen, (sondern) ich lehre nur: da die Eigenschaft des Nicht-Verharrens anscheinend entsteht, sagt man: „zusammenhängendes Entstehen".

Antwort: Wenn es so ist, dann ist Erscheinung (rūpa) wahrhaftig, doch entsteht (sie) weiter. So würden außerordentlich viele Arten von Erscheinung (rūpa) sein. Nur ist diese Sache nicht richtig. So ist auch nicht Zusammenhang. So überall gesucht ist Erscheinung (rūpa) nicht wahrhaftig, (sondern) nur, weil (sie) im gewöhnlichen Umgang (loka-vyavahāra) gelehrt wird; wie beim Bananenbaum die Frucht gesucht tatsächlich nicht erreichbar ist, (sondern) nur Schale und Blätter sind. So, (wenn) der Verständige rūpa-skandha[1] sucht, in jedem Augenblick vernichtet ist wiederum Erscheinung (rūpa) nicht tatsächlich zu erreichen. Nicht verharrt Erscheinungsform (rūpa-ākāra) und Erscheinungseigenschaft (rūpa-lakṣaṇa). Anscheinend entsteht (sie) fortwährend der Reihe nach, aber ist schwer zu unterscheiden. Wie eine Lampenflamme (beim) Unterscheiden als wahrhaftige (eig. „bestimmte") Erscheinung nicht erreichbar ist. Durch diese bestimmte Erscheinung wiederum ist Entstehen der Erscheinung nicht erreichbar. Deshalb ist die Erscheinung, weil nicht wesenhaft, leer. Nur weil sie im gewöhnlichen Umgang (loka-vyavahāra) gelehrt wird, ist sie. Annehmen (upādāna) (ist) auch so. Der Kenner prüft auf verschiedene Weise: da sie der Reihe nach ähnlich sind, sind Entstehen (und) Vergehen schwer zu unterscheiden. Wie des Wassers Fließen (sind sie) zusammenhängend. Nur des Erkennens wegen lehrt er drei Empfindungen (vedanā), im Körper wohnend. Deshalb wird man erkennen: die vedanās werden gleich dem rūpa gelehrt. Vorstellungen (saṃjñā) entstehen abhängig von Namen (und) Eigenschaft (lakṣaṇa). Wenn ohne Namen (und) Eigenschaft, dann ist nicht Entstehen. Deshalb lehrt Buddha: „Unterscheidend erkennt man Namen, Bezeichnung, Eigenschaften (lakṣaṇa), deshalb nennt man es Vorstellung (saṃjñā)." Es ist nicht wahrhaftig vorher Sein. Durch die Bedingungen (pratyaya) entsteht es (und ist) nicht

[1] TE.: „rūpa-lakṣaṇa".

wahrhaftiges Wesen. Da ohne wahrhaftiges Wesen, (ist es) wie Schatten, der der Form folgt. Durch Form ist Schatten; ist nicht Form, so ist nicht Schatten; Schatten ist nicht absolut wahr. Wenn er wahrhaftig ist, (dann) würde ohne Form Schatten sein, aber tatsächlich ist es nicht so. Deshalb, weil (es) durch Bedingungen (pratyaya) entsteht (und) nicht selbst-seiend ist, ist es nicht erreichbar. Die Vorstellung (saṃjñā) ist auch so. Sie ist nur abhängig von äußerem Namen (und) Eigenschaft. Weil es im gewöhnlichen Umgang gesagt (und) gelehrt wird, ist sie. Bewußtsein (vijñāna) (ist) abhängig von Erscheinung (rūpa), Ton (śabda), Geruch (gandha), Geschmack (rasa), Tastsinn (sparśa) usw., Auge, Ohr, Nase, Zunge, Leib usw. entstanden. Weil Auge u. dgl. Sinne verschieden sind, ist Bewußtsein (vijñāna) verschieden. Dieses Bewußtsein ist (in) der Erscheinung (rūpa), oder im Auge, oder im Zwischenraum? Nicht ist es wahrhaftig. Nur wenn das Bewußtsein entstanden ist, erkennt es die Gebiete (gocara): erkennt es diesen Mann (und) erkennt es jenen Mann. Ist Bewußtsein (vijñāna), das diesen Mann erkennt, gleich mit dem Bewußtsein, das jenen Mann erkennt? oder verschieden? Diese zwei sind schwierig zu unterscheiden. Wie das Augen-Bewußtsein (und) das Ohr-Bewußtsein auch schwer unterschieden werden.[1] Weil schwer unterschieden, sagen sie teils: „eines", teils sagen sie: „verschieden". Nicht ist ein wahrhaftig seiender Unterschied. Da (nur)[2] durch Bedingungen (pratyaya) entstanden, sind Auge usw. der Unterschiedenheit halber leer, ohne eigenes Wesen. Wie ein Zauberkundiger eine Perle in den Mund nimmt und sie herausnehmend wiederum einem Menschen offenbart (und zeigt): dann entsteht der Zweifel: entweder ist dies die ursprüngliche Perle, oder aber sie ist verschieden. Das Bewußtsein ist auch so; entstanden entsteht (es) wiederum: entweder ist das das ursprüngliche Bewußtsein oder ein verschiedenes Bewußtsein. Deshalb wird man erkennen: da das Bewußtsein nicht verharrt, ist es nicht selbstwesenhaft, (sondern) falsch wie ein Trug (māyā). Die saṃskāras sind auch so. Die saṃskāras (sind) Körper (kāya), Rede (vāk), Sinn (manas). Die saṃskāras sind zweifach: rein (und) unrein. Welche sind unrein? Lebende Wesen belästigende Gier, Haften usw. heißen unrein. Lebende Wesen

[1] TE.: „schwer zu unterscheiden sind". [2] Zusatz der TE.

nicht belästigende Wahrhaftigkeit (und) Nicht-Gier usw. heißen rein, teils zunehmend, teils abnehmend. Reine saṃskāras wohnen im Menschen, (im) Lustelement (kāma-dhātu), Erscheinungselement (rūpa-dhātu), Nichterscheinungselement (arūpa-dhātu). Empfangen sie Vergeltung, so ist Abnehmen, wegen weiteren Handelns heißt es „Zunehmen". Unreine saṃskāras auch so. Wohnen sie in der Hölle (naraka), Tieren (tiryag-yoni), Verstorbenen (preta), Dämonen (asura), so empfangen sie dort Vergeltung: dann ist Abnehmen. Wegen des Wieder-tuns heißt es zunehmen. Deshalb infolge des Zunehmens und Abnehmens verharren nicht die saṃskāras. Wie wenn man eine Krankheit hat und die passenden (Mittel) (auf die) Krankheit anwendend man dann genesen wird. Wenn[1] (sie) nicht gut angewendet werden, nimmt die Krankheit wieder zu. Die saṃskāras auch so, weil sie zunehmend sind und abnehmend sind, sind nicht wahrhaftig seiend, nur, weil es Gerede des gewöhnlichen Umgangs[2] ist, sind (sie). Durch die Wahrheit des gewöhnlichen Umgangs (vyavahāra-satya) kann man die höchste Wahrheit (paramārtha) sehen. Nämlich abhängig von Nichtwissen (avidyā) sind die saṃskāras, von den saṃskāras abhängig ist Bewußtsein (vijñāna), von Bewußtsein abhängig ist Name-und-Form (nāma-rūpa), von Name-und-Form abhängig sind die sechs Bereiche (āyatana), durch die sechs Bereiche ist Berührung (sparśa), durch Berührung ist Empfindung (vedanā), durch Empfindung ist Verlangen (tṛṣṇā), durch Verlangen ist Annehmen (upādāna), durch Annehmen ist Sein (bhava), durch Sein ist Geburt (jāti), durch Geburt ist Alter-und-Tod, Jammer, Wehklagen, Leid (duḥkha), Qualen (kleśa), Leid der Trennung von dem Geliebten (priya-viprayoga-duḥkha), Leid mit Hinsicht auf den Feind (eig. „den Feind betreffendes Leid" [apriya-saṃprayoga-duḥkha]) usw. So sind alle Arten von Leid durch die saṃskāras verursacht. Buddha lehrt (dies) wegen der Wahrheit des gewöhnlichen Umgangs (vyavahāra-satya). Wenn man die Wahrheit im höchsten Sinne (paramārtha-satya) erreicht, entsteht wahre Einsicht (und) Weisheit; dann hört Nichtwissen (avidyā) auf; wegen des Aufhörens des Nichtwissens vereinigen sich auch nicht die saṃskāras; da die saṃskāras sich nicht vereinigen, werden die falsche Ansicht über Körper (kāya-dṛṣṭi), Zweifel (vicikitsā),

[1] Fehlt in TE. [2] KE.: „der weltlichen Wahrheit".

Haften an Geboten und Gelübden (śīla-vrata-parāmarśa), welche in der Sehens-Wahrheit (darśana-satya) vernichtet werden, abgeschnitten. Auch werden Leidenschaft (rāga), Haß (dveṣa), Erscheinungen-Qual (rūpa-saṅkleśa), Nichterscheinungen-Qual (arūpasaṅkleśa), Gerede (prapañcana), Nichtwissen (avidyā), welche in der Ausübens-Wahrheit (bhāvanā-satya) vernichtet werden, abgeschnitten. Weil das abgeschnitten wird, wird jeder einzelne Teil vernichtet, nämlich Nichtwissen (avidyā), saṃskāras, Bewußtsein (vijñāna), Name-und-Form (nāma-rūpa), die sechs Gebiete (ṣaḍ-āyatana), Berührung (sparśa), Empfindung (vedanā), Verlangen (tṛṣṇā), Annehmen (upādāna), Sein (bhava), Geburt (jāti), Alter-und-Tod (jarā-maraṇa), Schmerz des Getrenntseins von dem Geliebten, den Feind betreffendes Leid usw., alle werden vergehen. Weil diese vergehen, vergeht vollständig die Gesamtheit der fünf skandhas (pañca-skandha-kāya). Weiter ist nichts übrig, nur ist Leeres. Deshalb lehrt Buddha, weil er den Sinn der Leerheit offenbaren will: die saṃskāras sind falsch (mṛṣā). Ferner: Da die dharmas nicht wesenhaft sind, sind sie falsch (mṛṣā), da falsch, (sind sie) leer, wie im śloka gelehrt.

> Da die dharmas verschieden sind, erkennt man sie ausnahmslos als nicht-wesenhaft; nicht-wesenhafte dharmas auch sind nicht, da alle dharmas leer sind. (XIII. 3.)

Die dharmas sind nicht wesenhaft. Warum? Obwohl die dharmas entstehen, verharren sie nicht (in) eigenem Wesen (svabhāva). Deshalb sind sie nicht wesenhaft; wie ein neugeborenes Kind, wenn es wahrhaftig in seinem eigenen Wesen (svabhāva) beharrt, dann niemals ein krabbelndes Kind usw. bis zum Greis wird. Aber ein neugeborenes Kind unmittelbar ununterbrochen fortfahrend, entfaltet auf verschiedene Weise das krabbelnde Kind bis zu Alter. Deshalb lehrt er: Weil man die dharmas verschieden vereigenschaftet sieht, erkennt man sie (als) ohne eigenes Wesen.

Frage: Wenn die dharmas ohne eigenes Wesen[1], so ist der Zustand (dharma) der Wesenlosigkeit (asvabhāva). Welcher Fehler ist (dann)?

Antwort: Wenn Wesenlosigkeit (asvabhāva), wie sind die dharmas, wie ist Eigenschaft (lakṣaṇa)? Weshalb? Weil kein

---

[1] Nach KE.

Ursprung (mūla) ist. Weil nur das Wesen widerlegt wird, lehrt er Wesenlosigkeit (asvabhāva). Wenn diese wesenlose dharmas sind, so heißen nicht alle dharmas „leer" (śūnya). Wenn alle dharmas leer, wie sind dann wesenlose dharmas?

Frage:

> Wenn die dharmas ohne eigenes Wesen, wie lehrt er neugeborenes Kind usw. bis zu Greisenalter? Sie sind doch mannigfach unterschieden. (XIII. 3a.)[1]

Wenn die dharmas ohne eigenes Wesen, dann ist nicht Verschiedensein (anyathā-bhāva); aber ihr lehrt: es ist Verschiedensein. Deshalb sind die dharmas wesenhaft. Wenn die dharmas nicht wesenhaft sind, wie ist Anderssein (anyathā-bhāva)?

Antwort:

> Wenn die dharmas mit eigenem Wesen (svabhāva) sind, wie erreicht man dann Anderssein (anyathā-bhāva)? Wenn die dharmas ohne eigenes Sein sind, wie ist dann Anderssein? (XIII. 4.)

Wenn die dharmas wahrhaftig eigenes Wesen haben, wie ist Anderssein möglich? (Das) heißt: wahrhaftiges Sein ist nicht veränderlich, wie echtes Gold nicht veränderlich ist. Auch wie Dunkel-sein sich nicht in Hell-sein verwandelt, (und wie) Hellsein sich nicht in Dunkel-sein verwandelt. Ferner:

> Dieser dharma ist eben nicht anders, ein anderer dharma auch ist nicht anders; wie ein junger Mann nicht alt wird, ein alter Mann auch nicht jung wird. (XIII. 5.)

Wenn ein dharma anders wäre, dann würde Anderssein (anyathā-bhāva) sein: entweder ist dann dieser dharma ein anderer, oder ein anderer dharma ist ein anderer. Beides ist nicht richtig. Wenn dieser dharma ein anderer (wäre), dann würde ein Alter altern; aber ein Alter altert tatsächlich nicht. Wenn ein anderer dharma ein anderer wäre, so wären ein Greis und ein (junger) Mann verschieden. Ein (junger) Mann würde altern, aber ein (junger) Mann altert tatsächlich nicht. Beides ist fehlerhaft.

Frage: Wenn (dieser)[2] dharma nun ein anderer ist, welcher

[1] Diese Strophe fehlt in den übrigen Kommentaren.

[2] Nach TE. zu tilgen.

Fehler ist dann? Wie, (wenn) jetzt augenblicklich gesehen, (einer) an Jahren jung ist, durch Zahlen von Tagen, Monaten, Jahren (hindurchgehend) eben altert (eig. „Alter").

Antwort:

> Wenn dieser dharma ein anderer eben ist, dann wäre Milch Sauermilch (dadhi). Welcher dharma ist getrennt von Milch, der Sauermilch werden könnte? (XIII. 6.)

Wenn dieser dharma eben ein anderer[1], dann wäre Milch Sauermilch. Weiter brauchte man nicht Grund und Bedingung (hetu-pratyaya). Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Weil Milch und Sauermilch (dadhi) voneinander verschieden sind. Milch ist eben nicht Sauermilch (dadhi). Deshalb ist ein dharma eben nicht anders. Wenn man sagt: „Ein anderer dharma ist anders", so ist auch das nicht richtig. Ohne Milch wiederum ist welche Sache Sauermilch (dadhi)? So überlegt ist dieser dharma nicht anders, ein anderer dharma auch ist nicht anders. Deshalb darf man nicht einseitig haften.

Frage: Widerlegt man dieses (und) widerlegt man jenes, so ist noch das Leere. Im Leeren eben sind diese dharmas.

Antwort:

> Wenn nicht-leere dharmas sind, dann würden leere dharmas sein. Tatsächlich sind nicht nicht-leere dharmas: wie sind leere dharmas möglich? (XIII. 7.)

Wenn nicht-leere dharmas sind, dann würden wegen der gegenseitigen Abhängigkeit leere dharmas sein. Aber (wie) oben gesucht, widerlegen verschiedene Gründe die nicht-leeren dharmas. Da nicht-leere dharmas nicht sind, so ist nicht gegenseitige Abhängigkeit. Da gegenseitige Abhängigkeit nicht ist, wie sind leere dharmas?

Frage: Ihr lehrt: da nicht-leere dharmas nicht sind, sind auch leere dharmas nicht. Wenn es so ist, dann lehrt ihr Leer(heit). Nur des Nichtseins gegenseitiger Abhängigkeit wegen würde nicht Haften sein. Wenn ein Entsprechendes ist, so würde gegenseitiges Abhängen sein. Wenn nicht Entsprechendes ist, so würde nicht gegenseitiges Abhängen sein. Da gegenseitiges Abhängen nicht ist, so ist nicht Wesen; da Wesen nicht ist, so ist nicht Haften. So wird dann Leer(heit) gelehrt.

---

[1] Nach KE.

Antwort:

> Die großen Weisen (mahā-muni) lehren leere dharmas, damit man von falscher Ansicht (dṛṣṭi) frei wird; wenn man aber Leerheit sieht (d. h. die dṛṣṭi der Leerheit hat), so werden diese von allen Buddhas nicht belehrt. (XIII. 8.)

Die großen Weisen widerlegen die zwei-und-sechzig Ansichten (dṛṣṭi), und zur Vernichtung von Nicht-wissen (avidyā), Verlangen (tṛṣṇā) usw. bis zu den Qualen (kleśa) lehren sie Leer(heit). Wenn Menschen hinsichtlich des Leeren nochmals eine Ansicht (dṛṣṭi) entwickeln, so sind diese Menschen nicht belehrbar. Zum Beispiel wie ein mit Krankheit Behafteter Medizin gebrauchen muß, um zu genesen. Wenn die Medizin weiterhin Krankheit bewirkt, so ist sie (sc. Krankheit) nicht heilbar. Wie Feuer, das aus Brennholz hervorgeht, durch Wasser zu vernichten ist. Wenn aus Wasser Feuer hervorgeht, womit vernichtet man dann? Wie das Wasser der Leerheit (śūnyatā) das Feuer der Qualen (kleśa) vernichten kann. Einige Menschen, von Sünde schwer, an Begierde tief, an Wissen oberflächlich, bringen daher in Leer(heit) (śūnyatā) eine Ansicht (dṛṣṭi) hervor. Einige sagen: „Es ist Leeres", einige sagen: „Es ist nicht Leeres." Durch Sein und Nichtsein wieder entstehen Qualen (kleśa). Wenn in Leer(heit) belehrt, so würden diese Menschen dann sagen: „Ich kenne schon lange das Leere." Wenn ohne Leerheit (belehrt), dann ist kein Weg zum nirvāṇa. Wie im sūtra gelehrt wird: „Ohne Leerheit, das Zeichenlose (animitta) und Neigungslose (apraṇihita) die Erlösung (mokṣa) erlangen: das ist nur ein Wort (und) eine Behauptung."

Vierzehnter Abschnitt.

Vereinigung.

Es (wird) gelehrt: oben im Abschnitt der Widerlegung der Sinne (indriya)[1] lehrt man Sehen, das Gesehene, den Seher ausnahmslos als nicht erreicht. Weil diese drei Dinge nicht verschiedene dharmas sind, so ist nicht Vereinigung (saṃsarga). Den Sinn der Nicht-Vereinigung wird er jetzt lehren.

Frage: Weshalb vereinigen sich nicht die drei Dinge Sehen usw.?

Antwort:

> Sehen, das zu Sehende, der Seher: diese drei haben jedes eine verschiedene Richtung; (da) so die drei dharmas verschieden (sind), sind sie niemals sich vereinigend. (XIV. 1.)

„Sehen", das ist Gesichtssinn, „das zu Sehende", das ist Sinnesbereich (gocara), „Seher", das ist das Selbst (ātman). Diese drei Dinge, (die) jedes an einem verschiedenen Orte (Richtung) sind, (haben) niemals eine Zeit der Vereinigung. Verschiedener Ort: das Auge befindet sich innerhalb des Körpers, die Erscheinung (rūpa) befindet sich außen[2], das Selbst: einige sagen, es befinde sich innerhalb des Körpers, andere sagen, es sei alle Orte durchdringend. Deshalb ist nicht Vereinigung. Ferner: wenn man sagt: „Es ist Sehen", dann ist Sehen vereinigt, oder Sehen ist nicht vereinigt. Alles beide ist nicht richtig. Weshalb? Wenn (das einzelne) Sehen vereinigt ist, so wäre am (eig. „entsprechend") Ort des Sinnesbereiches (gocara) der Sinn (indriya) (und) das Selbst (ātman). Nur ist diese Sache nicht richtig. Deshalb ist nicht Vereinigung. Wenn Sehen nicht-vereinigt ist, dann ist Sinn (indriya), Selbst (ātman), Sinnesbereich (gocara) jedes an anderem Ort befindlich, auch würde (trotzdem) Sehen sein, aber es ist nicht Sehen. Weshalb? Wie ein hier be-

[1] 3. Abschnitt. [2] TE.: „außerhalb des Körpers".

findlicher Gesichtssinn (cakṣur-indriya) nicht einen an einem anderen Ort befindlichen Krug sieht. Deshalb sieht beides nicht.

Frage: Selbst (ātman), Vorstellung (manas), Sinn (indriya), Sinnesbereich (gocara): da (diese) vier Dinge vereinigt sind, ist Entstehen des Erkennens. Man kann Krug, Tuch usw., alle Dinge erkennen. Deshalb ist Sehen, zu Sehendes, Seher.

Antwort: Diese Sache ist im Abschnitt über die Sinne schon widerlegt, jetzt wird er (sie) nochmals lehren. Ihr lehrt: Infolge der Vereinigung der vier Dinge entsteht Erkennen. Entsteht dieses Erkennen nach dem gesehen haben von Krug, Tuch u. dgl. Dingen, oder entsteht es, ohne sie noch zu sehen? Wenn es ohne noch gesehen zu haben entsteht, so ist es (noch) nicht vereinigt. Wie ist (da) Entstehen des Erkennens? Wenn (man) sagt: „Die vier Dinge vereinigen sich gleichzeitig, und Erkennen entsteht", (so) ist dies auch nicht richtig. Wenn (sie) gleichzeitig entstehen, so ist nicht gegenseitige Abhängigkeit. Weshalb? Ist vorher Krug, dann Sehen, später Entstehen des Erkennens, dann ist gleichzeitig nicht das Frühere (und) Spätere. Wegen des Nichtseins des Erkennens sind Sehen, zu Sehendes, Seher auch nicht. So sind die dharmas wie ein Trug, wie Traum, nicht wahrhaftig seiend (eig. „vereigenschaftet"). Wie kann Vereinigung sein? Da ohne Vereinigung, sind sie leer. Ferner:

> Leidenschaft (rāga), durch Leidenschaft Betroffenes (rañjanīya), der Leidenschaftliche (rakta) auch ferner sind so, die übrigen Bereiche (āyatana), die übrigen Qualen (kleśa) ausnahmslos auch sind ferner so. (XIV. 2.)

Wie Sehen, zu Sehendes, Seher sich nicht vereinigen, deshalb müssen auch Leidenschaft, durch Leidenschaft Betroffenes, der Leidenschaftliche auch ohne Vereinigung sein. Wie er die drei dharmas Sehen, zu Sehendes, Seher lehrt, so lehrt er Hören, zu Hörendes, Hörer (und) die übrigen āyatanas. Wie er Leidenschaft, durch Leidenschaft Betroffenes, den Leidenschaftlichen lehrt, so lehrt er Haß (dveṣa), Gegenstand des Hasses (dviṣya), den Hassenden (und) die übrigen Qualen (kleśa) usw. Ferner:

> Verschiedene dharmas werden sich vereinigen, (aber) Sehen usw. sind nicht verschieden. Da (voneinander) verschiedene Wesen nicht erreicht werden, wie vereinigen sich Sehen usw.? (XIV. 3.)

Alle Dinge ausnahmslos, weil verschieden, vereinigen sich. Aber (bei) Sehen usw. ist Verschiedenheit nicht möglich. Deshalb ist nicht Vereinigen. Ferner:

> Nicht nur des Sichtbaren usw.[1] Verschiedenheit ist nicht erreichbar, alle dharmas, die es gibt, sind ausnahmslos auch ohne Verschiedenheit. (XIV. 4.)

Nicht nur die Verschiedenheit der drei Dinge, wie Sehen, zu Sehendes, Seher u. dgl., ist nicht erreichbar, alle dharmas ausnahmslos sind ohne Verschiedenheit.

Frage: Weshalb ist nicht Verschiedenheit?

Antwort:

> Das Verschiedene ist durch das Verschiedene verschieden; das Verschiedene ohne Verschiedenes ist nicht verschieden. Wenn ein dharma aus (einem) Grund hervorgeht, (so) ist dieser dharma nicht verschieden vom Grund. (XIV. 5.)

Was ihr „verschieden" nennt, dieses Verschiedene nennt man eines verschiedenen dharma wegen „verschieden". Ohne einen verschiedenen dharma heißt es nicht „verschieden". Weshalb? Wenn ein dharma durch (viele) Bedingungen (pratyaya) entsteht, so ist dieser dharma nicht verschieden vom Grunde (hetu). Weil der Grund (hetu) vernichtet wird, wird auch die Folge[2] vernichtet. Wie abhängig vom Dachsparren usw. das Haus ist. Das Haus ist nicht verschieden von dem Dachsparren. Da (wenn) die Dachsparren usw. vernichtet werden, auch das Haus vernichtet wird.

Frage: Wenn wahrhaftig verschiedene dharmas sind, welcher Fehler ist dann?

Antwort:

> Wenn ohne Verschiedenes Verschiedenes wäre, so würde, abgesehen von dem Verschiedenen, (noch) ein Verschiedenes sein. Ohne ein Verschiedenes ist (es) nicht verschieden, deshalb ist nicht Verschiedenes. (XIV. 6.)

Wenn ohne Verschiedenes ein verschiedener dharma ist, so würde getrennt vom [übrigen][3] Verschiedenen (ein) verschiedener

---

[1] TE.: „nicht nur bei den dharmas des Sehens usw.".

[2] KE.: „das Verschiedene". [3] Zusatz der TE.

dharma sein. Aber tatsächlich ist ohne Verschiedenes nicht (ein) verschiedener dharma. Deshalb ist nicht sonstiges Verschiedenes. Wie ohne Verschiedensein der fünf Finger die Faust verschieden ist (und so) verschiedene Faust ist, (so) würden hinsichtlich des Kruges usw. verschiedene Dinge verschieden sein. Nun ist ohne Verschiedenheit der fünf Finger der Faust Verschiedenheit nicht zu erreichen. Deshalb ist eine mit Hinsicht auf Krug, Tuch[1] usw. verschiedene Faust kein verschiedener dharma.

Frage: In unserem sūtra wird gelehrt: Verschiedene Eigenschaft entsteht nicht durch Bedingungen (pratyaya). Da Unterscheiden allgemeiner Eigenschaften ist, ist verschiedene Eigenschaft, durch verschiedene Eigenschaften sind verschiedene dharmas.

Antwort:

> Im Verschiedenen ist nicht Verschiedenheit, im Nichtverschiedenen auch ist sie nicht; da Verschiedenheit nicht ist, so ist nicht dieses (und) jenes verschieden. (XIV. 7.)

Ihr sagt: wegen Unterscheidens von allgemeinen Eigenschaften ist verschiedene Eigenschaft. Wegen verschiedener Eigenschaften sind verschiedene dharmas. Wenn so, (dann) entstehen verschiedene Eigenschaften durch Bedingungen (pratyaya). So eben lehrt man den dharma der Bedingungen (pratyaya). Weil diese Verschiedenheit ohne verschiedene dharmas nicht erreichbar ist, ist Verschiedenheit durch verschiedene dharmas. Sie kann nicht allein erreicht werden. Nun ist in verschiedenen dharmas nicht Verschiedenheit. Weshalb? Weil vorher verschiedene dharmas sind, wie ist Verschiedenheit nötig? In nichtverschiedenen dharmas auch ist nicht Verschiedenheit. Weshalb? Wenn Verschiedenheit sich in nicht-verschiedenen dharmas befindet, so heißt es nicht „nicht-verschiedene dharmas". Wenn (sie an) zwei Orten zusammen nicht ist, ist nicht Verschiedenheit. Da Verschiedenheit nicht ist, so ist auch dieser (und) jener dharma nicht. Ferner: Da verschiedene dharmas nicht sind:

> Dieser dharma vereinigt sich nicht selbst, ein verschiedener dharma auch vereinigt sich nicht. Ein Ver-

[1] Fehlt TE.

einiger und ein sich gegenwärtig Vereinigendes, die
Vereinigung auch sind ausnahmslos nicht. (XIV. 8.)

Dieser dharma vereinigt sich nicht aus eigener Substanz; weil er einer ist. Wie ein Finger sich nicht mit sich selbst vereinigt. Ein verschiedener dharma auch vereinigt sich nicht; weil er verschieden ist. Weil, wenn verschiedene Dinge schon erreicht sind, es nicht nötig ist, sie zu vereinigen. So überlegt ist Vereinigen nicht erreichbar. Deshalb lehrt er: Vereiniger, sich gegenwärtig Vereinigendes, die Vereinigung sind ausnahmslos nicht erreichbar.

Fünfzehnter Abschnitt.

Sein und Nichtsein.

Frage: Die dharmas haben jeder eigenes Wesen (svabhāva), weil mit Kraft (und) Wirken versehen. Wie ein Krug das Wesen eines Kruges, Tuch das Wesen eines Tuches hat. Wenn dieses Wesens Bedingungen (pratyaya) sich vereinigen, gehen (sie) hervor.

Antwort:

> In den Bedingungen ist eigenes Sein (svabhāva): diese Sache ist eben nicht richtig. Das eigene Sein geht aus den Bedingungen (pratyaya) hervor: dann heißt es: „gewirkter dharma". (XV. 1.)

Wenn die dharmas mit eigenem Sein (svabhāva) sind, so würden sie nicht aus Bedingungen hervorgehen. Weshalb? Wenn (sie) aus Bedingungen hervorgehen, dann sind diese gewirkten dharmas nicht wahrhaftig mit eigenem Sein (svabhāva).

Frage: Wenn der dharmas eigenes Wesen durch Bedingungen (pratyaya) gewirkt ist, welcher Fehler ist dann?

Antwort:

> Das eigene Sein (svabhāva), wenn gewirkt, wie ist dieses richtig? svabhāva heißt „nicht gewirkt", nicht abhängig von anderen dharmas (wird er) erreicht. (XV. 2.)

Wie Gold vermischt mit Kupfer nicht echtes Gold ist, so sind, wenn eigenes Sein (svabhāva) ist, Bedingungen (pratyaya) nicht nötig. Wenn es aus Bedingungen hervorgeht, wird man erkennen: es ist nicht echtes eigenes Sein (svabhāva). Ferner, wenn eigenes Sein absolut wahr ist, so würde es nicht aus (abhängig von) anderem hervorgehen. Da es nicht wie lang (und) kurz, dieser (und) jener ohne bestimmtes eigenes Sein (svabhāva) ist, ist es doch abhängig von anderem.

Frage: Wenn die dharmas nicht eigenes Sein haben, so würden sie anderes Sein haben (parabhāva).

Antwort:

> Wenn die dharmas nicht mit eigenem Sein (svabhāva) sind, wie sind sie mit anderem Sein (parabhāva)? Eigenes Sein beim anderen Sein (parabhāva) auch heißt „anderes Sein". (XV. 3.)

Da der dharmas eigenes Sein (svabhāva) durch Bedingungen gewirkt ist, auch durch Abhängigkeit erreicht wird, ist nicht eigenes Sein (svabhāva). Wenn so, ist Anders-sein (parabhāva) bei anderem auch eigenes Sein (svabhāva), auch entsteht es durch Bedingungen, (und) der gegenseitigen Abhängigkeit wegen auch ist nicht Nichtsein. Wie sagt man deshalb: „Die dharmas entstehen durch Anderssein (parabhāva)", da Anders-sein auch eigenes Sein (svabhāva) ist?

Frage: Wenn ohne eigenes Sein (und) anderes Sein die dharmas sind, welcher Fehler ist dann?

Antwort:

> Ohne eigenes Sein (und) Anders-sein, wie kann weiter ein dharma sein? Wenn eigenes (und) Anders-sein ist, dann werden die dharmas erreicht. (XV. 4.)

Ihr lehrt: ohne eigenes (und) anderes Sein sind dharmas. Diese Sache ist nicht richtig. Wenn ohne eigenes (und) Anderssein, dann sind nicht dharmas. Weshalb? Ist eigenes Sein (svabhāva) (und) Anders-sein (parabhāva), dann werden die dharmas erreicht. Wie die Substanz eines Kruges eigenes Sein (svabhāva) ist, die (davon) abhängigen Dinge Anders-sein (parabhāva) sind.[1]

Frage: Wenn durch Eigen-sein (und) Anders-sein (svabhāva-parabhāva) das Sein widerlegt ist, so würde jetzt Nichtsein sein.

Antwort:

> Wenn das Sein nicht erreicht wird, wie ist das Nichtsein erreichbar? Da abhängig vom Sein die dharmas sind, so heißt (das), dessen Sein zerstört ist, „Nichtsein". (XV. 5.)

Wenn ihr angenommen habt: „Sein wird nicht erreicht", so müßtet ihr auch annehmen: „Nichtsein auch ist nicht." Weshalb? Seiende dharmas, wenn (eig. „weil") zerstört und vernichtet,

---

[1] Nach TE. KE. mit nicht ganz durchsichtiger Konstruktion: „Dinge (wie) Tuch Anderssein sind".

heißen Nichtsein. Dieses Nichtsein ist durch Zerstörung des Seins. Ferner:

> Wenn Menschen Sein (und) Nichtsein sehen, Eigensein (und) Anderssein sehen, so sehen sie dann nicht die echte und tatsächliche Buddhalehre (dharma). (XV. 6.)

Wenn man alle dharmas tief-haftend und als wahrhaftig seiend sucht, so ist Seinsansicht (bhāva-dṛṣṭi). Wenn Eigensein widerlegt ist, so sehen sie Anderssein. Wenn Anderssein widerlegt ist, dann sehen sie Sein. Wenn das Sein widerlegt ist, dann sehen sie Nichtsein. Wenn Nichtsein widerlegt ist, dann sind sie verwirrt. Wenn ein scharfsinniger und wenig haftender Geist der Ansichten (dṛṣṭi) Vernichtung erkennt und sicher (und) ruhig ist, so entstehen daher nicht vier Arten Gerede (prapañcana). Diese Menschen sehen dann der Buddhalehre echte und tatsächliche Bedeutung. Deshalb lehrt er obigen śloka. Ferner:

> Buddha kann Sein (und) Nichtsein vernichten. Im Kātyāyana-avavāda-sūtra ist gelehrt[1]: „Ohne Sein, auch ohne Nichtsein." (XV. 7.)

Im śānta(?)-Kātyāyana-sūtra[2] lehrt Buddha die Bedeutung der richtigen Anschauung (samyag-dṛṣṭi): „Ohne Sein, ohne Nichtsein." Wenn in den dharmas auch nur wenig wahrhaftig seiend ist, dann würde Buddha nicht Sein (und) Nichtsein widerlegen. Wenn er Sein widerlegt, so sagen die Menschen: „Er behauptet Nichtsein." Da Buddha der dharmas Wesen erkennt (und) durchschaut, lehrt er: „Beide sind nicht." Deshalb müßtet ihr Sein- und Nichtsein-Sehen (dṛṣṭi) aufgeben. Ferner:

> Wenn dharmas tatsächlich mit Selbstsein sind, so würde dann später nicht Nichtsein[3] sein. Wenn das Selbstsein Anderssein sein (soll), so ist diese Sache niemals richtig. (XV. 8.)

Wenn die dharmas wahrhaftig Selbstsein haben, so würden sie sich niemals verändern. Weshalb? Wenn sie wahrhaftig (in) Selbstsein befindlich wären, so wäre nicht Anderssein. Wie

[1] TE.: „wie . . . gelehrt ist".

[2] Vgl. Saṃyutta-nikāya, chin. Übers. (Nanjio Nr. 544), TE. XIII. 2. 54a ff.

[3] Nach TE.: „Verschiedenheit".

oben das Beispiel des echten Goldes. Jetzt offenbar gesehen, wird man die dharmas wegen des Andersseins als nicht absolut wahr seiend erkennen. Ferner:

> Wenn ein dharma tatsächlich mit Selbstsein ist, wie kann er anders werden? Wenn ein dharma tatsächlich nicht mit Selbstsein ist, wie denn kann er anders werden? (XV. 9.)

Wenn ein dharma wahrhaftig mit Selbstsein ist, wie ist er zu verändern? Wenn nicht selbstseiend, dann ist nicht eigene Substanz: wie kann er sich verändern? Ferner:

> „Wahrhaftig ist es": dann ist śāśvata-vāda (Lehre des Ewigseins). „Wahrhaftig ist es nicht": dann ist ucchedavāda (Lehre des Abgeschnittenseins). Deshalb sollen Verständige nicht am Sein (und) Nichtsein haften. (XV. 10.)

Wenn dharmas wahrhaftig mit Sein vereigenschaftet sind, dann ist niemals Eigenschaft des Nichtseins: dann heißt es „śāśvata" (ewig). Weshalb? Wie (wenn einer) die drei Zeiten lehrt: in der Zukunft ist Seins-Eigenschaft (bhāva-lakṣaṇa). Diese dharmas kommen bis zur Gegenwart und gehen über in vergangene dharmas, doch geben sie ihr ursprüngliches Sein nicht auf: das ist śāśvata (ewig). Auch lehrt man: „In der Ursache ist vorher die Folge": das auch ist śāśvata (ewig). Wenn man lehrt: „In Wahrheit ist Nichtsein", so ist dieses Nichtsein sicherlich vorher, jetzt ist es nicht: alsdann heißt es „uccheda" (Abschneiden). uccheda heißt „unterbrochen" (eig. „zusammenhanglos"). Diese zwei Ansichten (dṛṣṭi) sind eben von der Buddhalehre entfernt.

Frage: Weshalb entsteht durch das Sein Ewigkeitsansicht (śāśvata-dṛṣṭi), entsteht durch das Nichtsein Vernichtungsansicht (uccheda-dṛṣṭi)?

Antwort:

> Wenn ein dharma wahrhaftig seiend ist, niemals (eig. „nicht") nicht ist, dann ist er ewig (śāśvata); vorher ist er, aber jetzt ist er nicht: dann ist Abgeschnittensein (uccheda). (XV. 11.)

Wenn ein dharma wahrhaftig ist, dann ist Seinseigenschaft, nicht ist Nichtseinseigenschaft; niemals würde er nicht sein.

Wenn Nichtsein, dann ist er nicht, dann heißt es „Nichtsein".[1] Des früher gelehrten Fehlers wegen ist so die Ansicht des Ewigseins (śāśvata-dṛṣṭi) eben hinfällig. Wenn ein dharma vorher ist, vernichtet aber ist er nicht, so heißt das „Vernichtung" (uccheda). Weshalb? Da Sein nicht Nichtsein sein könnte. Ihr sagt: „Da Sein (und) Nichtsein jedes bestimmte Eigenschaft hat, so ist, wenn uccheda- und śāśvata-Ansichten sind, nicht Böses und Gutes und derartiges die weltlichen Dinge Zerstörendes". Deshalb soll man sie aufgeben.

[1] TE.: „Der dharma ist nicht".

Sechzehnter Abschnitt.

Bindung und Lösung.

Frage: saṃsāra ist nicht ganz grund- (und) ursprunglos. Innerhalb (desselben) wäre Wandern (eig. „Gehen und Kommen") der lebenden Wesen (sattva), oder die saṃskāras wandern. Welcher Gründe wegen lehrt ihr: die sattvas und saṃskāras sind völlig leer und wandern nicht?

Antwort:

> Die saṃskāras wandern: ewig würden sie nicht wandern, nicht-ewig auch würden sie nicht wandern. Alle lebenden Wesen auch ferner sind so. (XVI. 1.)

Die saṃskāras wandern sechs Wege (gati) in saṃsāra: wandern sie ewig seiend, oder wandern sie nicht-ewig seiend? Alles beide ist nicht richtig. Wenn sie ewig seiend wandern, dann ist nicht Zusammenhang von saṃsāra, da sie wahrhaftig sind, und weil sie (in) Selbstsein verharren. Wenn sie [durch] nicht-ewig wandern, (dann) auch ist nicht Zusammenhang des Wanderns in saṃsāra, da sie nicht absolut wahrhaftig sind (und) nicht mit Selbstsein sind. Wenn wegen der lebenden Wesen Wandern ist[1], dann auch ist solcher Fehler. Ferner:

> Wenn die lebenden Wesen wandern, in den Gruppen (skandha), Elementen (dhātu), Gebieten (āyatana), fünffach gesucht, sind sie ganz und gar nicht. Wer ist Wanderer? (XVI. 2.)

saṃsāra und skandhas, dhātus, āyatanas haben eben eine Bedeutung. Wenn die lebenden Wesen (sattva) in diesen skandhas, dhātus, āyatanas wandern, so sind diese lebenden Wesen im Abschnitt über Brennen und Brennbares[2] fünffach gesucht nicht

[1] TE.: „wenn die lebenden Wesen wandern".

[2] 10. Abschnitt. KE. fügt hier ein: „im Abschnitt über die fünf (sic!) Elemente".

zu erreichen. Wer in den skandhas, dhātus, āyatanas ist es, der wandert? Ferner:

> Wenn es von (einem) Körper (einen anderen) Körper erreicht und wandert, dann ist es ohne Körper. Wenn es nicht mit Körper ist, dann ist nicht Wandern. (XVI. 3.)

Wenn lebende Wesen (sattva) wandern, so wandern sie entweder mit Körper, oder sie wandern ohne Körper. Alles beide ist nicht richtig. Weshalb? Wenn sie mit Körper wandern, so erreichen sie mit einem Körper einen (andern) Körper; so wandern sie eben ohne Körper. Aber wenn schon vorher mit Körper, so würden sie nicht ferner durch (einen) Körper (einen anderen) Körper erreichen. Wenn vorher nicht mit Körper, dann ist (der Körper) nicht. Wenn er nicht ist, wie ist saṃsāra und Wandern?

Frage: Im sūtra wird gelehrt: „Es ist nirvāṇa, alle Leiden werden vernichtet." (Wenn) diese vernichtet (sind), so würden die saṃskāras vernichtet (oder)[1] die lebenden Wesen (sattva) vergehen.

Antwort: Alles beide ist nicht richtig. Weshalb?

> Daß die saṃskāras vergehen, diese Sache ist niemals richtig; daß die lebenden Wesen (sattva) vergehen: diese Sache auch ist nicht richtig. (XVI. 4.)

Ihr lehrt: entweder vergehen die saṃskāras, oder die sattvas vergehen. Diese Sache ist früher schon beantwortet. Die saṃskāras sind nicht wesenhaft, die sattvas auch [sind (es) nicht].[2] Auf verschiedene Weise gesucht ist saṃsāra-Wandern nicht erreichbar. Deshalb vergehen die saṃskāras nicht, die sattvas auch vergehen nicht.[3]

Einwand: Wenn so, dann ist nicht Gebundensein, ist nicht Erlösung, da sie ursprünglich nicht zu erreichen sind.

Antwort:

> Die saṃskāras, mit Entstehen und Vergehen vereigenschaftet, werden nicht gebunden, auch werden sie nicht erlöst. Die sattvas, wie früher gelehrt, werden nicht gebunden, auch werden sie nicht erlöst. (XVI. 5.)

Ihr sagt: die saṃskāras und die sattvas sind gebunden (und)

---

[1] TE. bietet eine abweichende, ohne Zweifel fehlerhafte Lesart.

[2] Nach TE. zu tilgen. [3] KE.: „sind ohne Vergehen".

erlöst. Diese Sache ist nicht richtig. Da die saṃskāras in jedem Augenblick entstehen (und) vergehen, so würde nicht Binden (und) Lösen sein. Die sattvas, wie früher gelehrt, sind fünffach gesucht nicht erreichbar. Wie ist Binden (und) Lösen? Ferner:

> Wenn der Körper „Bande" heißt, so ist (etwas) mit Körper eben nicht gebunden, ohne Körper auch ist (es) nicht gebunden. An welchem denn ist Bande? (XVI. 6.)

Wenn man sagt: der Fünf-skandha-Körper heißt „Bande", und wenn die sattvas vorher mit den fünf skandhas sind, dann würden sie nicht binden. Weshalb? Weil ein Mensch mit zwei Körpern wäre. Ohne Körper auch würde nicht Binden sein. Weshalb? Wenn nicht Körper ist, dann sind nicht die fünf skandhas. Sind nicht die fünf skandhas, dann ist Leer(heit) — wie ist zu binden? So ist auch ferner nicht ein drittes, das gebunden wird. Ferner:

> Wenn das zu Bindende vorher gebunden (wäre), dann würde zu Bindendes gebunden werden können. Aber vorher ist tatsächlich nicht Binden (bandhana). Das übrige ist wie (beim) Gehen (und) Kommen beantwortet. (XVI. 7.)

Wenn man sagt: „Das zu Bindende ist vorher gebunden", dann würde zu Bindendes zu binden sein. Aber tatsächlich ist ohne zu Bindendes vorher nicht Binden. Deshalb ist es nicht möglich zu sagen: „Die sattvas sind gebunden." Einige sagen: „Die sattvas sind die zu Bindenden, die fünf skandhas sind die Banden"; andere sagen: „In den fünf skandhas sind die Qualen (kleśa); diese binden die übrigen fünf skandhas, diese sind die zu Bindenden." Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Wenn ohne die fünf skandhas vorher sattvas sind, dann würden durch die fünf skandhas die sattvas gebunden; aber tatsächlich sind ohne die fünf skandhas nicht besonders sattvas. Wenn ohne die fünf skandhas besonders die Qualen (kleśa) sind, dann würden durch kleśas die fünf skandhas gebunden, aber tatsächlich sind ohne fünf skandhas nicht besonders die kleśas. Ferner: Wie im Abschnitt über Gehen (und) Kommen[1] gelehrt: das Gegangene geht nicht, das noch nicht Gegangene geht nicht, das Gehende geht nicht: so wird das noch nicht Gebundene nicht gebunden, das

[1] 2. Abschnitt.

Gebundene wird nicht gebunden, das (jetzt) Gebundenwerdende wird nicht gebunden. Ferner auch ist nicht Erlösen. Weshalb?

> Das Gebundene ist nicht erlöst, das Nicht-gebundene auch ist nicht erlöst; (wenn) das (jetzt) Gebundenwerdende erlöst wird, dann sind Binden (und) Erlösen gleichzeitig. (XVI. 8.)

Das Gebundene ist nicht erlöst. Weshalb? Weil es schon gebunden ist. Das nicht Gebundene auch ist nicht erlöst. Weshalb? Weil es nicht gebunden ist. Wenn man sagt: „Das Gebundenwerdende ist erlöst", dann sind Binden (und) Erlösen zu einer Zeit. Diese Sache ist nicht richtig. Auch wegen der Gegensätzlichkeit (pratidvandva) von Binden (und) Lösen.

Frage: Es sind Menschen, die den Pfad begehen, offenbar in nirvāṇa eintreten und Erlösung (mokṣa) erreichen. Wie sagt ihr: „Es ist nicht"?

Antwort:

> „[Wenn] ohne Annahme (upādāna) der dharmas, werde ich nirvāṇa erreichen": wenn ein Mensch so (denkt), selbst dann wird er durch Annehmen (upādāna) gebunden. (XVI. 9.)

Wenn ein Mensch so überlegt: „Ich erreiche ohne Annehmen (upādāna) nirvāṇa", so ist dieser Mensch eben durch Annehmen gebunden. Ferner:

> Nicht getrennt von saṃsāra besonders ist nirvāṇa. Der Sinn des tatsächlichen Seins ist so. Wie ist Unterscheidung? (XVI. 10.)

Der dharmas tatsächliches Sein im höchsten Sinne ist nicht gelehrt: „Getrennt von saṃsāra besonders ist nirvāṇa." Wie im sūtra gelehrt wird: „nirvāṇa eben ist saṃsāra, saṃsāra eben ist nirvāṇa." So (sind) die dharmas in (ihrem) tatsächlichen Sein. Wie sagt man: „[Wahrhaftig ist][1] saṃsāra und nirvāṇa"?

[1] Nach TE. zu tilgen.

Siebzehnter Abschnitt.

Die Tat.

Frage: Obwohl ihr die dharmas auf verschiedene Weise widerlegt, ist dennoch karma wahrhaftig seiend und kann alle lebenden Wesen (sattva) Lohn empfangen lassen. Wie in dem sūtra gelehrt wird: „Alle sattvas ausnahmslos folgen dem karma und werden (wieder) geboren." Der Böse geht in die Hölle (naraka) ein, der Gutes Übende bringt den Himmel (svarga) hervor. Der den Pfad Schreitende erlangt nirvāṇa. Deshalb könnten nicht alle dharmas leer (śūnya) sein. Was Tat genannt wird:

> Wenn man den Gedanken unterdrücken (und) zähmen kann, dann wird man den lebenden Wesen (sattva) Gutes tun (und sie) fördern. Dieser heißt gütig und wohltätig. Es ist Saat von Lohn in zwei Welten. (XVII. 1.)

Da ein Mensch mit drei Giften (viṣa) (ist) und anderes belästigt, deshalb erzeugt er saṃskāras. Ein Guter vernichtet zunächst selbst Böses; deshalb lehrt (man): „die Gedanken unterdrücken (und) zähmen und anderen Menschen Gutes tun (und sie) fördern." Wer anderen Gutes tut und sie fördert, der tut dāna (Geben). Wer die Vorschriften befolgt (und) Beleidigungen erträgt (śīla-kṣānti) usw., die sattvas nicht quält, der heißt „gegen andere wohltätig" (parānugrāhaka); auch heißt er „freundschaftlich" (maitrī-kuśala) (und) „fromm" (und) „tugendhaft". Es heißt auch Saat von freudevollen Wirkungen in der jetzigen Welt (und) in der späteren Welt. Ferner:

> Der große Weise lehrt zweierlei Tat (karma): Denken und durch Denken entstanden. Diese Tat wird im einzelnen verschiedentlich getrennt gelehrt. (XVII. 2.)

Der große Weise lehrt zusammenfassend: Tat (karma) ist zweifach: das eine ist Denken, das andere durch Denken entstanden. Diese zwei karmas (sind) wie im abhidharma ausführlich gelehrt.

Was von Buddha als Denken gelehrt wird, das heißt Gedanken-Tat; was durch Denken entsteht, das dann (ist) Leib- (und) Mund-Tat. (XVII. 3.)

Denken (cetanā) ist gedanklich (caitasika).[1] In allen gedanklichen (caitasika) dharmas kann es entspringen (und) hat Wirkung: deshalb heißt es „Tat" (karma). Wegen dieses Denkens (cetanā, Motiv) bringt man äußeres körperliches (und) mündliches karma hervor. Obwohl (alles) durch die übrigen Gedanken (citta) und gedanklichen (caitasika) dharmas bewirkt wird, ist (d. i. heißt) nur cetanā, was Wirkensursprung ist. Deshalb sagt man: „cetanā bewirkt Tat." Diese Tat (karma) wird er jetzt lehren (in ihren) Eigenschaften.

Körperliche Tat und mündliche Tat, tätige und untätige Tat, unter diesen vier Begriffen (eig. „Sachen") gibt es gute (und) auch böse (Tat). (XVII. 4.)

Aus Genuß entsteht Gutes (und) Tugend; Sünde entsteht auch so; und (zwar) bewirkt cetanā sieben dharmas (und) kann verschiedenes karma-vereigenschaftetes hervorbringen. (XVII. 5.)

Mündliche Tat: (es ist) vierfache mündliche Tat. Körperliche Tat: (es ist) dreifache körperliche Tat. In diesen sieben (Arten von) Tat (karma) ist zweierlei Unterschied: es ist Tat (oder) es ist Nicht-Tat. „Wirkend" heißt „karma-wirken". (Schon) gewirkt immer folgend dem Entstehen heißt „nicht-wirkendes karma". Diese zwei Arten sind gut (kuśala) und nicht-gut (akuśala). akuśala heißt: das Böse hat noch nicht aufgehört. kuśala heißt: das Böse hat aufgehört. Ferner ist durch Genuß (paribhoga) Hervorbringen von Segen (und) Tugend, wie (wenn) ein Wohltäter dem Annehmer hilft. Wenn der Annehmer annimmt (und) genießt, so erreicht der Wohltäter zwei Arten von Segen: das eine (ist) durch das Helfen entstanden, das zweite (ist) durch das Genießen entstanden. Wie ein Mensch durch einen Pfeil einen Menschen erschießt. Wenn der Pfeil einen Menschen tötet, so sind zwei Arten von Übel: das eine durch das Schießen entstanden, das zweite durch Töten entstanden. Wenn das Schießen nicht tötet, erreicht der Schießende nur das Übel des Schießens, nicht das Übel des Tötens. Deshalb wird im śloka

[1] Vgl. Mahāvyutpatti 104. 5.

gelehrt: Böses und Gutes ist durch Genuß entstanden. So heißt es: sechsfaches karma. Das siebte heißt cetanā. Durch diese sieben Arten unterscheidet man dann karma-vereigenschaftetes. Dieses karma ist mit Vergeltung in dieser Welt (und) in der späteren Welt. Deshalb ist wahrhaftig Tat (karma) und Vergeltung (karma-phala); deshalb können nicht alle dharmas leer sein.

Antwort:

> (Wenn) karma bis zum Empfangen der Vergeltung verharrte, dann (wäre) dieses karma ewig. Wenn vernichtet, dann (ist) es nicht ewig[1]: wie erzeugt es Vergeltung? (XVII. 6.)

Wenn das karma bis zum Empfangen der Vergeltung verharrt, dann heißt das ewig. Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? karma ist (mit) Vergehen und Entstehen vereigenschaftet; auch nur einen Augenblick verharrt es schon nicht, um so mehr (nicht) bis zur Vergeltung. Wenn (man) sagt: „karma vergeht", dann ist es vergangen und ist nicht: wie kann es Vergeltung erzeugen?

Frage:

> Wie die Reihe (santāna) von Sproß usw. ausnahmslos durch Samen entsteht, (so) entsteht durch diesen eben die Frucht, ohne Samen ist nicht die Reihe. (XVII. 7.)
>
> Durch Samen ist die Reihe, durch die Reihe ist die Frucht. Zuerst ist Samen, später ist die Frucht: nicht abgebrochen, auch nicht ewig. (XVII. 8.)
>
> So entsteht durch erstes Denken (citta) die Reihe der Gedanken-Zustände, durch diese ist Wirkung (phala), ohne Denken ist nicht die Reihe. (XVII. 9.)
>
> Durch Denken (citta) ist die Reihe, durch die Reihe ist die Wirkung. Vorher ist karma, später ist Wirkung: nicht abgebrochen, auch nicht ewig. (XVII. 10.)

Wie durch das Samenkorn der Sproß, durch den Sproß des Stengels, Blattes usw. Reihe, so ist durch diese Reihe das Entstehen der Wirkung (phala); ohne Samen ist nicht das Entstehen der Reihe; deshalb ist durch Samenkorn die Reihe (santāna), durch die Reihe ist Wirkung. Da vorher Samen, später Frucht ist, ist nicht Abbrechen (uccheda), auch nicht Ewig(keit)

[1] TE.: „dann ist es nicht karma".

(śāśvata). Wie das Samenkorn-Beispiel, so auch die Wirkung (Frucht) des karma. Ursprünglich erzeugt Denken (citta) Böses (und) Gutes, ähnlich wie der Samen. Durch dieses Denken (citta) und die übrigen Gedanken (citta) und gedankenartigen (caitasika) dharmas entsteht die Reihe, und zwar bis zur Vergeltung. Da vorher karma und nachher Frucht (phala) ist, so ist nicht Abbrechen (uccheda) und auch nicht Ewig(keit) (śāśvata). Wenn ohne karma Vergeltung ist, dann ist Abbrechen (und) Ewig(keit).

Was Grund und Bedingung der Belohnung der guten Taten genannt wird:

> Was gutes karma[1] erreichen kann, das sind die zehn reinen karma-Wege. Der zwei Welten fünffache Lust (kāma) (und) Freude (sukha): das eben ist Belohnung von reinem karma. (XVII. 11.)

„Rein" (śukla) heißt gut und klar, Erreichen der Ursachen und Bedingungen (hetu-pratyaya) des Segens und der Tugend. Durch diese zehn reinen karma-Wege entsteht (1) Nicht-töten (prāṇātipātād-virati), (2) Nicht-stehlen (adattādānād-virati), (3) Nicht-neigen-zu-Ausschweifungen (kāma-mithyācārād-virati), (4) Nicht-lügen (mṛṣāvādāt-prativirati), (5) Nicht-unfreundlich-reden (pāruṣyāt-prativirati), (6) Nicht-gehässig-sein (paiśunyāt-prativirati), (7) Nicht-zweizüngig-reden (sambhinna-pralāpāt-prativirati), (8) Nicht-neidisch-sein (abhidhyāyāḥ-prativirati), (9) Nicht-zornig-sein (vyāpādāt-prativirati), (10) Nicht-zu-Ansichten-neigen (mithyādṛsteḥ-prativirati).[2] Dies heißt Tugend. Durch Körper, Mund Denken (manas) erzeugt (man) die Vergeltung: (man) erreicht in der jetzigen Welt Ruhm (und) Glück; in der späteren Welt, unter Göttern (deva) (und) Menschen (manuṣya) an edlem Platz geboren zu werden. Obwohl Geben (dāna), Verehrung usw. mit verschiedenem Segen (und) Tugend sind, lehrt er dann zusammenfassend in zehn guten Wegen (kuśala-mūla-patha).

Antwort:

> Wenn man wie ihr unterscheidet, dann sind der Fehler äußerst viele. Deshalb ist, was ihr lehrt, in der Bedeutung eben nicht richtig. (XVII. 12.)

Wenn ihr, wegen Zusammenhangs von karma (und) Ver-

---

[1] TE.: „Was Gutes (und) Tugend erreichen kann".

[2] Vgl. Mahāvyutpatti 92.

geltung das Samenkorn als Beispiel nehmt, so sind der Fehler außerordentlich viele. Nur werden sie hier nicht ausführlich gelehrt. Ihr lehrt das Samenkorn als Beispiel. Dieses Beispiel ist nicht richtig. Weshalb? Das Samenkorn ist mit Berührung (sparśa), mit Form (ākāra); zu sehen ist der Zusammenhang (santāna). Ich überlege: (Wenn) diese Sache schon (ist), so (darf man) dennoch jene Ausdrucksweise nicht annehmen. Um so mehr ist Gedanke (citta) und Tat (karma) ohne Berührung und ohne Form nicht sichtbar (mit) Entstehen (und) Vergehen, nicht (mit) Verharren. (Ihr) meint durch Zusammenhang (santāna): diese Sache ist nicht richtig. Ferner: Durch Samenkorn ist Zusammenhang von Stengel usw.: dann ist entweder des schon Vergangenen Zusammenhang oder des (noch) Nicht-vergangenen Zusammenhang. Wenn das Samenkorn (schon) vernichtet zusammenhängt, dann ist (es) grundlos. Wenn das Samenkorn nicht vernichtet ist (und) trotzdem zusammenhängt, dann entstehen durch dieses Samenkorn ewig (alle) Samenkörner. Wenn so, dann erzeugt eben ein Samenkorn (in) aller Welt Samen. Diese Sache ist nicht richtig. Deshalb ist auch Zusammenhang der karma-Vergeltung eben nicht richtig.

Frage:

> Jetzt werde ich ferner nochmals die richtige Bedeutung der karma-Vergeltung lehren, was die Weisen, die buddhas, die pratyeka-buddhas, verkünden (und) rühmen. (XVII. 13.)

Sie sagen:

> Ein unverlierbarer dharma wie ein (Schuld-)Schein (ist) karma, wie Geld oder Güter schulden — dieses ist von Natur aus nicht aufgezeichnet; unterschieden werden vier Arten. (XVII. 14.)
>
> In Sehens-Wahrheit (darśana-satya) sind sie nicht abgeschnitten, nur in Ausübens(-Wahrheit) (bhāvanā-satya) sind sie abgeschnitten; durch dieses sind (als) unverlierbare dharmas die Taten (karma) mit Vergeltung. (XVII. 15.)
>
> Wenn es (in) darśana-satya abgeschnitten wird, dann kommt karma bis zur Ähnlichkeit (mit karma). Erreicht (man) dann Widerlegung von karma, so ist das fehlerhaft. (XVII. 16.)

> Alle saṃskāra-karma, wesensähnlich (oder) wesensunähnlich, nehmen (in) einem dhātu ursprünglich Körper an: dann erreicht man der Vergeltung einziges Entstehen. (XVII. 17.)
>
> So empfängt karma von zwei Arten in der gegenwärtigen Welt Vergeltung; einige sagen: (sie) haben (schon) Vergeltung empfangen, doch karma ist noch übrig wie früher. (XVII. 18.)
>
> Entweder ist die Frucht schon gereift (und dann) vergeht sie, oder sie ist schon vernichtet und vergeht. In diesem unterscheidet man „mit-Ausfluß" (āsrava) und „ohne-Ausfluß" (anāsrava). (XVII. 19.)

Nicht verlierbarer dharma, wird (man) erkennen, ist wie ein Schein, karma wie Güter empfangen. Diese unverlierbaren dharmas (sind) (1) kāma-dhātu-gehörig, (2) rūpa-dhātu-gehörig, (3) arūpa-dhātu-gehörig, (4) nicht-gehörig. Wenn man zwischen Gutem, Nicht-Gutem und Gleichgültigem unterscheidet, sind sie nur gleichgültig. Dieser gleichgültigen (sc. dharmas) Bedeutung ist im abhidharma ausführlich gelehrt. Was in darśana-satya nicht abbricht, kommt durch eine Frucht bis zu einer Frucht[1]; hier in bhāvanā sind sie abgeschnitten. Dadurch entsteht aus den Taten (karma) wegen Unverlierbarkeit Frucht. Wenn durch darśana-satya abgeschnitten wird, erreicht karma Wesensähnliches, dann erhält man den Fehler des karma-Abbrechens. Diese Sache ist im abhidharma ausführlich gelehrt. Ferner unverlierbarer dharma: in einem dhātu (Element) sind die Taten (karma) wesensähnlich oder nicht-wesensähnlich. Zur Zeit der ursprünglichen Körperannahme ist Vergeltung allein (d. h. isoliert) entstanden. Im gegenwärtig vorhandenen Körper geht durch karma nochmals karma hervor. Dieses karma ist zweifach, der Schwere entsprechend nimmt es Vergeltung an. Oder man sagt: dieses karma dürfte nach Empfang von Vergeltung existieren, weil es nicht in jedem Augenblick vergeht. Entweder gradweise ist die Frucht vergangen, oder nach dem Tode ist sie vergangen. Bei dem zum Strome Gelangten (śrota-āpanna) ist gradweise die Frucht vergangen, bei gewöhnlichen Leuten und arhants ist sie aber

[1] Die vier ārya-phalāni sind srota-āpanna, sakṛd-āgāmin, anāgamin, arhant.

nach dem Tode vergangen. Hierin unterschieden (sind sie) mit āsrava oder ohne āsrava. Durch śrota-āpanna usw. würden alle Weisen mit āsrava und ohne āsrava unterschieden.

Antwort: Diese ganze Sache ist nicht ohne uccheda- (und) śāśvata-Fehler. Deshalb auch sollte man sie nicht annehmen.

Frage: Wenn so, dann ist nicht karma-Vergeltung.

Antwort:

> Obwohl leer auch, nicht abgebrochen (uccheda), obwohl seiend, doch[1] nicht ewig (śāśvata): karma-Vergeltung ist unverlierbar, das heißt der Buddhas Lehre. (XVII. 20.)

Was in diesem śāstra gelehrt wird, dessen Bedeutung ist ohne Abbrechen (uccheda) (und) ewig (śāśvata). Weshalb? karma ist vollständig leer, still-erloschen-vereigenschaftet. (Wenn sein) Eigensein (svabhāva) ohne Sein ist, welcher dharma ist abzuschneiden, welcher dharma ist verlierbar? Weil durch Verkehrtheit bedingt, ist Wandern im saṃsāra auch nicht ewig. Weshalb? Wenn dharmas durch Irrtum entstanden sind, dann sind sie illusorisch, nicht tatsächlich; weil nicht tatsächlich, nicht ewig. Ferner: da Gier und Haften (ihn) verwirren, erkennt (er) nicht die tatsächliche Beschaffenheit. Deshalb sagt er: karma ist unverlierbar. Das ist es, was Buddha lehrt. Ferner:

> Die karmas entstehen ursprünglich nicht, weil sie nicht mit wahrhaftigem Sein sind. Die karmas auch vergehen nicht, weil sie nicht entstehen. (XVII. 21.)
>
> Wenn karma mit Eigensein ist, dann heißt es ewig, nicht gewirkt auch heißt dann karma, (denn) das Ewige ist eben nicht zu wirken. (XVII. 22.)
>
> Wenn es nicht-gewirktes karma gibt, so wäre das nicht-gewirkte trotzdem Sünde. Den reinen Wandel nicht abgeschnitten (habend), hätte man doch die Mängel des Unreinen. (XVII. 23.)
>
> Dies dann widerspricht aller weltlichen Ausdrucksweise. Gutwirken und böswirken werden auch nicht unterschieden. (XVII. 24.)
>
> Wenn man sagt: „karma ist absolut bestimmt, so

[1] TE.: „auch".

> hat es doch selbst eigenes Wesen", so würde man, Vergeltung empfangen habend, (sie) dennoch nochmals empfangen. (XVII. 25.)
>
> Wenn die weltlichen karmas aus Qualen (kleśa) hervorgehen, so sind diese kleśas nicht tatsächlich: wie wird karma tatsächlich sein? (XVII. 26.)

Im höchsten Sinne entstehen die Taten (karma) nicht. Weshalb? Weil sie nicht mit Eigensein sind. Infolge des Nichtentstehens vergehen sie eben nicht. Nicht, weil sie ewig sind, vergehen sie nicht. Wenn nicht so, so würden die karmas ihrem Wesen (svabhāva) nach wahrhaftig seiend sein. Wenn die karmas ihrem Wesen nach absolut wahr sind, dann sind sie ewig. Wenn ewig, dann sind das nicht-gewirkte karmas. Weshalb? Weil ewige dharmas nicht zu wirken sind. Ferner: Wenn nichtgewirktes karma ist, dann tut jener Mensch Böses, (und) dieser Mensch empfängt die Vergeltung. Und jener Mensch bricht (reinen Wandel) ab, aber dieser Mensch ist böse, dann (ist) Widerspruch mit der gewöhnlichen Anschauung (loka-vyavahāra-ḍharma). Wenn vorher Winter ist, würde man nicht denken: es hat die Bedeutung des Frühlings. Frühling: dann würde man nicht denken an die Bedeutung des Sommers. Solche Fehler liegen vor.

Ferner: (Zwischen) Gutestuendem und Bösestuendem ist dann kein Unterschied. Wohltätigkeit (dāna), Gebote-beachten (śīla) u. dgl. karmas hervorbringen heißt gut-wirken. Mord, Raub u. dgl. karmas hervorbringen heißt böse-wirken. Wenn man (sie) nicht wirkt, ist dennoch karma, dann ist nicht Unterscheidung.

Ferner: Wenn dieses karma wahrhaftig eigenes Wesen hat, dann, zu einer Zeit Vergeltung empfangen habend, würde man ferner nochmals empfangen. Deshalb lehrt ihr: weil Vergeltung unverlierbar ist, sind solche Fehler.

Ferner: Wenn karma aus Qualen (kleśa) hervorgeht, sind diese kleśas nicht absolut wahr, nur durch Erinnerung (und) Unterscheidung sind sie. Wenn die kleśas nicht tatsächlich sind, wie ist karma tatsächlich? Weshalb? Weil abhängig von Nicht-Eigensein (asvabhāva), ist auch karma nicht-selbst-seiend.

Frage: Wenn die kleśas und karma nicht-selbst-seiend und nicht-tatsächlich sind, wäre der jetzt vorhanden seiende Vergeltungs-Körper tatsächlich?

Antwort:

> Qualen (kleśa) und Tat (karma): diese werden als des Körpers Bedingungen gelehrt; kleśas und karmas sind leer, um so mehr der Körper. (XVII. 27.)

Die Weisen lehren: kleśas und karmas sind des Körpers Bedingungen. In diesem kann Verlangen (tṛṣṇā) zur (Wieder-) Geburt gedeihen.[1] karma[2] kann bei Hohen, Mittleren, Niederen Vergeltung für Schönes und Häßliches, Edles und Gemeines usw. bewirken. Jetzt sind die kleśas und karmas, (obwohl) verschiedentlich eifrig gesucht, nicht wahrhaftig seiend, um so mehr: sind die Körper wahrhaftig? Weil die Folge (Frucht) den Bedingungen entsprechend ist.

Frage: Obwohl ihr auf verschiedene Weise karma und Vergeltung widerlegt, so ist doch im sūtra der karma-Verursacher gelehrt. Da der karma-Verursacher ist, ist Vergeltung. Wie gelehrt wird:

> Durch Nichtwissen (avidyā) bedeckt, durch Verlangensbande gebunden, ist dennoch der ursprüngliche Täter nicht verschieden, auch nicht einer.[3] (XVII. 28.)

Im Nicht-Anfang-sūtra[4] wird gelehrt: Die lebenden Wesen (sattva), durch Nichtwissen bedeckt, durch Verlangens (tṛṣṇā)-bande gebunden, kommen und gehen im anfangslosen saṃsāra (und) empfangen verschiedenartiges Leid (und) Freude. Die jetzt Empfangenden sind mit den früher Wirkenden nicht dieselben, auch nicht verschieden.

Wenn es ebenderselbe ist, als Mensch Böses tut und eines Rindes Gestalt erhält, dann wird der Mensch nicht zum Rind, das Rind wird nicht Mensch. Wenn verschieden, dann ist Vergeltung ohne Beachtung des karma, (und) Fallen in Abbrechen (uccheda) (und) Vergehen (nirodha).[5] Deshalb ist der Empfänger nicht im früheren Täter, auch ist er nicht verschieden.

Antwort:

> karma ist nicht durch Bedingungen (pratyaya) ent-

[1] KE.: „In diesem kann Verlangen entstehen".
[2] KE.: „Haften an karma".
[3] TE.: „nicht eben der, auch nicht ein andrer".
[4] Vgl. Saṃyutta-nikya, chin. Übers., TE. XIII. 2. 56b.
[5] Nach KE.

> standen, (auch) nicht durch Nichtbedingungen (apratyaya) entstanden. Deshalb gibt es eben keinen, der karma hervorbringen kann. (XVII. 29.)
>
> Nicht ist karma, nicht ist Täter; was heißt: „karma erzeugt Frucht"? Wenn diese Frucht nicht ist, wer ist Fruchtempfänger? (XVII. 30.)

Wenn nicht karma ist, nicht karma-Wirkender ist, wie ist durch karma Entstehen der Vergeltung? Wenn Vergeltung nicht ist, wie ist ein Empfänger von Vergeltung? karma ist dreifach; der als in den fünf skandhas befindliche irrtümlich (d. i. konventionell) bezeichnete Mensch: der ist Täter; das an gutem und bösem Ort entstandene Tun heißt „Vergeltung". Wenn schon der Veranlasser von karma nicht ist, um so mehr ist karma (nicht), Vergeltung und der Vergeltung-Empfangende.

Frage: Obwohl ihr verschiedentlich karma, Vergeltung und den Veranlasser von karma widerlegt, tun dennoch jetzt, wie unmittelbar gesehen, die lebenden Wesen (sattva) karma (und) empfangen Vergeltung. Wie ist diese Sache?

Antwort:

> Wie der Erhabene (bhagavān) durch übernatürliche Kräfte einen gezauberten Menschen bewirkt, so zaubert der gezauberte Mensch ferner einen scheinbaren Menschen. (XVII. 31.)
>
> Dem ursprünglich gezauberten Menschen entspricht der Täter, das von dem gezauberten Menschen Getane entspricht karma. (XVII. 32.)
>
> Die Qualen (kleśa) und karma, der Täter und Vergeltung, alles ausnahmslos ist wie Schein und Traum, wie Flamme, auch wie Echo. (XVII. 33.)

Wie Buddha durch übernatürliche Kraft (ṛddhi) einen gezauberten Menschen bewirkt, (und) dieser gezauberte Mensch ferner einen Zaubermenschen bewirkt. Wie der Zaubermensch nicht in tatsächlichem Sinne ist, sondern nur mit dem Auge zu sehen. Und der Zaubermensch lehrt mit Mund-karma den dharma, (mit) Körper-karma erweist er Wohltaten usw.; (so ist), obwohl dieses karma nicht tatsächlich ist, es doch zu sehen. So wäre auch ein mit saṃsāra-Körper Handelnder (Wirkender) und karma zu erkennen. „kleśas" heißt: die drei Gifte; unterschieden werden

98 dhūtas[1], neun Fesseln (grantha), zehn Banden (bandhana), sechs Flecken (mala) usw.: unermeßlich (sind) alle diese kleśas. karma heißt Körper-, Mund-, Gedanken-karma. (In) jetziger Welt (und) späterer Welt wird Gutes, Nicht-Gutes, Gleichgültiges unterschieden; Leid-Vergeltung, Freude-Vergeltung, nicht-Leid-(und)-nicht-Freude-Vergeltung, unmittelbares Vergeltungs-karma, Entstehens-Vergeltungs-karma, später-Vergeltungs-karma. Solche unermeßlichen Täter heißen fähig, alle kleśas (und) karmas hervorzubringen und können Vergeltung empfangen. Vergeltung heißt: durch gutes (und) böses karma gleichgültige fünf skandhas hervorbringen. Solche karmas sind ausnahmslos leer, nicht selbstseiend, wie ein Trug, wie Traum, wie Echo, wie Flamme.

[1] Vgl. Nanjio Nr. 1636, TE. XXXVII. 3. 224b; Nanjio Nr. 1278, TE. XXIV. 1. 6b. (Über den letzteren Text vgl. Takakusu JPTS. 1905 p. 131.)

Achtzehnter Abschnitt.

Die Objekte.

Frage: Wenn die Objekte (dharma) ausschließlich (und) völlig leer sind, ohne Entstehen, ohne Vergehen, (und) das der dharmas tatsächliche Beschaffenheit heißt, wie ist Eintreten (d. h. in den Pfad der Lehre)?

Antwort: Durch Vernichten von Haften an Ich (ātmen) und Mein (ātmīya) erlangt man: alle dharmas sind leer. anātman-Kenntnis heißt Eintreten.

Frage: Wie kann man die dharmas als Nicht-Ich (anātman) erkennen?

Antwort:

> Wenn das Ich (ātman) die fünf skandhas ist, dann entsteht und vergeht ātman. Wenn ātman verschieden von den fünf skandhas ist, dann ist er ohne die Eigenschaft der fünf skandhas. (XVIII. 1.)
>
> Wenn das Ich (ātman) nicht ist, wie erreicht man Mein (ātmīya)? Weil ātman (und) ātmīya vernichtet sind, heißt es: anātman-Kenntnis erreichen. (XVIII. 2.)
>
> Wer anātman-Kenntnis erlangt, der heißt tatsächlich einsichtig. Der anātman-Kenntnis Erreichende, der Mann ist ein seltener. (XVIII. 3.)
>
> Wenn (eig. „da") (die Vorstellungen) „innen (und) außen", „ich (und) mein" völlig vernichtet (und) nicht sind, dann sind die upādānas vernichtet, das Vernichten der upādānas ist dann Vernichten des Körpers. (XVIII. 4.)
>
> Da Taten (karma) (und) Qualen (kleśa) vernichtet sind, heißt es Erlösung. Da karma (und) kleśas nicht tatsächlich sind, ist Eintreten leer, dann vergeht das Gerede (prapañca). (XVIII. 5.)
>
> Die Buddhas lehren teils Ich (ātman), teils lehren

sie Nicht-Ich (anātman). Die dharmas sind in ihrer tatsächlichen Beschaffenheit nicht ātman, nicht anātman. (XVIII. 6.)

Der dharmas tatsächliche Beschaffenheit ist Vernichtung von Verstandes-Wirkung (citta-saṃskāra) (und) von Sprache (und) Wort; nicht entstanden, auch nicht vergangen, still-erloschen wie nirvāṇa. (XVIII. 7.)

Alles ist tatsächlich, ist nicht-tatsächlich, (ist nicht) tatsächlich-(und-)nicht-tatsächlich, (ist nicht) weder-tatsächlich-noch-nicht-tatsächlich: das heißt der Buddhas Lehre (dharma). (XVIII. 8.)

(An sich) selbst erkannt, nicht abhängig von anderem, still-vergangen, nicht entfaltet (prapañcita), nicht verschieden, nicht getrennt: das eben heißt tatsächliche Beschaffenheit (lakṣaṇa). (XVIII. 9.)

Wenn ein dharma durch Bedingungen (pratyaya) entsteht, so ist er nicht identisch (mit), nicht verschieden (von) dem Grunde (hetu). Deshalb heißt (ihre) tatsächliche Beschaffenheit: nicht abgeschnitten, auch nicht ewig. (XVIII. 10.)

Nicht eines, auch nicht verschieden, nicht ewig, auch nicht abgeschnitten: das heißt der von den Erhabenen gelehrte Ambrosia-Geschmack (amṛta-rasa). (XVIII. 11.)

Wenn Buddhas nicht in die Welt hinausgehen, die Buddha-Lehre (dharma) vernichtet und erschöpft ist, entsteht der Einzelerleuchteten (pratyeka-buddha) Kenntnis, durch Entfernung getrennt. (XVIII. 12.)

Es sind Leute, die lehren: ātman könnte zweifach sein. Entweder die fünf skandhas das wäre ātman, oder ohne die fünf skandhas ist ātman. Wenn die fünf skandhas ātman sind, dann ist ātman mit Entstehen (und) Vergehen vereigenschaftet. Wie im śloka gelehrt wird: „Wenn ātman die fünf skandhas ist, dann ist er mit Entstehen (und) Vergehen vereigenschaftet.“ Weshalb? Weil (er), wenn er entstanden ist, vergeht. Da die Eigenschaft (lakṣaṇa) des Entstehens (und) Vergehens ist, sind die fünf skandhas nicht ewig. Wie die fünf skandhas nicht ewig (sind), so auch sind die zwei dharmas des Entstehens und Vergehens nicht ewig. Weshalb? Weil auch Entstehen (und) Vergehen, nachdem entstanden, zerstört und vernichtet sind, (sind sie) nicht

ewig. Wenn ātman eben die fünf skandhas ist, so wäre, da die fünf skandhas nicht ewig sind, ātman auch nicht ewig mit Entstehen und Vergehen vereigenschaftet. Nur ist diese Sache nicht richtig. Wenn ohne fünf skandhas ātman ist, dann ist ātman nicht mit den fünf skandhas vereigenschaftet, wie im śloka gelehrt wird: „Wenn ātman verschieden von den fünf skandhas, dann ist er nicht mit den fünf skandhas vereigenschaftet." Trotzdem ohne fünf skandhas wiederum sind die dharmas nicht. Wenn ohne fünf skandhas die dharmas sind, dann durch welche Eigenschaft, und welcher dharma ist? Wenn man sagt: „ātman ist wie Raum (ākāśa) ohne fünf skandhas, aber doch ist er", so ist das auch nicht richtig. Weshalb? In dem Abschnitt der Widerlegung der sechs dhātus[1] ist erklärt: „ākāśa ist nicht Sein, das heißt «ākāśa»."

Wenn (jemand) sagt: „Weil Glaube ist, ist ātman", so ist diese Sache nicht richtig. Weshalb? Glaube ist vierfach.[2] 1) Unmittelbar Gesehenes (dṛṣṭa) ist zu glauben; 2) das „anumāna» (Kennen durch Analogie) Genannte ist zu glauben; wie, wenn man Rauch sieht, man erkennt: es ist Feuer; 3) das „Beispielserklärung" (upamāna) genannte ist zu glauben; wie, wenn in einem Lande ohne Kupfermine, man mit dem Beispiel des Goldes erklärt und erkennt; 4) das „von Weisen gelehrte" (āptavacana) ist zu glauben; wie wenn gelehrt wird: es ist naraka (Hölle), es ist svarga (Himmel), es ist uttara-kuru (d. h. das Land der nördlichen kurus). Man sieht sie zwar nicht, aber man glaubt weiser Leute Rede. Deshalb erkennt man: dieser ātman ist in allem Glauben unerreichbar, weder im unmittelbar Gesehenen, noch in der Analogie. Weshalb? „Analogie" heißt: weil (man es) vorher gesehen hat, später in entsprechender Art erkennen. Wie wenn ein Mann vorher Feuer mit Rauch sieht und später nur Rauch sieht und (dann) erkennt: es ist Feuer. Die Bedeutung des ātman ist nicht richtig. Wer kann vorher ātman und der fünf skandhas Vereinigung sehen und später, wenn er die fünf skandhas sieht, erkennen: „Es ist ātman"? Wenn (einer) sagt: es ist dreifache Schlußfolgerung, 1) wie früher (pūrvavat), 2) wie übriges (śeṣavat), 3) wie allgemein gesehen (sāmānyato-dṛṣṭa): „pūrvavat" heißt: vorher

[1] 5. Abschnitt. [2] Vgl. hierzu Sāṅkhya-kārikā, 4 ff.

Feuer mit Rauch gesehen habend, jetzt Rauch sehend, erkennt man wie zuerst: es ist Feuer. „śeṣavat" heißt wie: (wenn man) Reis kocht, (und) ein Reiskorn gut gekocht ist, erkennt man: die übrigen alle zusammen sind gar. „sāmānyato-dṛṣṭa" heißt wie: mit dem Auge sieht man einen Mann durch dieses Gehen einen anderen erreichen, auch sieht man den gehen. So auch die Sonne, aus östlicher Richtung hervorkommend, erreicht westliche Richtung. Obwohl sie nicht (als) gehend gesehen wird, so erkennt man, weil bei Menschen die Eigenschaft des Gehens vorhanden ist: die Sonne auch geht. So würden auch Leid, Freude, Haß, Verlangen, Weisheit (prajñā), Erkennen usw. (dem) entsprechend sein. Wie (wenn man) Menschenvolk sieht, (man) erkennt: (sie sind) gewiß abhängig vom Herrscher. Diese Sache ist ausnahmslos nicht richtig. Weshalb? Gemeinsam (sāmānyato) vereigenschafteter Glauben: vorher sieht man einen Menschen mit Gehen vereinigt einen anderen Ort erreichen, später sieht man die Sonne andere Orte erreichen (und) erkennt deshalb: sie ist mit Gehen. (Aber) nicht sieht man vorher die fünf skandhas mit ātman vereinigt, und später, (wenn man) die fünf skandhas sieht, erkennt man: es ist ātman. Deshalb ist auch in dem sāmānyato-Erkennen ātman nicht. In dem, was weise Männer lehren (āpta-vacana), ist auch nicht ātman. Warum? Von weisen Männern wird gelehrt: alles ausnahmslos ist vorher mit den Augen gesehen (und) wird später gelehrt. Auch lehren die weisen Männer: da die übrigen Dinge zu glauben sind, (deshalb) wird man erkennen: (die) Lehre (von) der Hölle usw. auch ist zu glauben, aber ātman ist nicht so. Nicht ist einer, der vorher ātman sieht und ihn später lehrt. Deshalb in den vier Arten von Beweis, Glauben usw., gesucht ist ātman nicht erreichbar. Da der gesuchte ātman nicht zu erreichen ist, ist er nicht. Deshalb ist nicht ohne fünf skandhas getrennt ātman.

Ferner: Weil in dem Abschnitt der Widerlegung der Sinne (indriya)[1] Sehen, Seher, Sichtbares widerlegt sind, ist auch zugleich ātman widerlegt. Überdies mit dem Auge gesehene grobe dharmas sind schon nicht erreichbar, um so mehr trügerische Vorstellungen, wie es die des ātman ist. Deshalb erkennt man: es ist nicht ātman. Abhängig von ātman ist ātmīya (zum Selbst

[1] 3. Abschnitt.

gehörig). Wenn ātman nicht ist, dann ist nicht ātmīya. Da das Ausüben (und) Betreten des heiligen Pfades Veranlassung (hetupratyaya) der Vernichtung von ātman und ātmīya ist, erlangt (man) die wahrhaftige Kenntnis von Nicht-Ich (anātman) und Nicht-Mein (anātmīya). Auch anātman und anātmīya ist im höchsten Sinne nicht erreichbar. Nicht als ātman, nicht als zum ātman gehörig können wirklich die dharmas betrachtet werden. Gewöhnliche Leute können, da die Augen der Erkenntnis durch ātman und ātmīya bedeckt sind, die Wahrheit nicht sehen. Indessen (eig. „jetzt"), weil weise Männer ohne ātman und ātmīya sind, vergehen auch die Qualen (kleśa). Weil die kleśas vergehen, können sie die dharmas in ihrer tatsächlichen Beschaffenheit sehen. Da innen (und) außen, ātman (und) ātmīya vergangen sind, vergehen die upādānas. Da die upādānas vergehen, vergehen (auch)[1] die zahllosen späteren Leiber (d. h. Inkarnationen) ausnahmslos. Das heißt das restlose (anupadhiśeṣa) nirvāṇa lehren.

Frage: Wie ist mit Rest behaftetes nirvāṇa?

Antwort: Da die Qualen (kleśa) und Taten (karma) vergehen, heißt es: Denken (citta) erreicht Erlösung (mokṣa). Diese kleśas und karmas sind ausnahmslos durch Überlegung unterschieden entstanden. Nicht sind sie tatsächlich. Überlegungen und Unterscheidungen sind ausnahmslos durch Entfaltung (prapañca) entstanden. Wenn man die tatsächlichen Eigenschaften (lakṣaṇa) der dharmas erreicht (als) absolut leer, dann vergehen die Entfaltungen (prapañca). Das heißt: nirvāṇa mit Rest lehren. Tatsächliche Beschaffenheit ist so. Da die Buddhas durch Allwissenheit die sattvas durchschauen, lehren sie auf verschiedene Weise. Teils lehren sie: „Es ist ātman"; teils lehren sie: „ātman ist nicht." Wenn der Verstand (citta) noch nicht reif ist, so ist noch nicht Anteil am nirvāṇa; man erkennt nicht das Übel der Furcht. Dieser Leute wegen lehrt er: „Es ist ātman." Aber erreicht man den Pfad (und) erkennt man: „Alle dharmas sind leer", so sagt man nur scheinbar (d. h. konventionell): „Es ist ātman." Dieser Leute wegen lehrt er: „ātman ist nicht fehlerhaft." Auch ist Almosen geben (dāna), Vorschriften befolgen (śīla) u. dgl. Gutes (und) Tugend, und Fernhalten (und) Abscheu vor Leid und

[1] Zusatz von TE.

Schmerzen des saṃsāra, (ferner) Furcht vor der ewigen Vernichtung des nirvāṇa. Deshalb lehrt Buddha dieser Leute wegen: „Nicht ist ātman, die dharmas (sind) nur (durch) der Bedingungen (pratyaya) Zusammensein"; wann (sie) entstehen, entsteht Leer(heit), wann (sie) vergehen, vergeht Leer(heit). Deshalb lehrt (er): „Nicht ist ātman"; nur scheinbar (d. h. konventionell) nennt er es ātman. Aber der den Pfad Erreichende erkennt: nicht ist ātman; (aber) wegen des nicht Zerfallens, Abgeschnittenseins, Vergangenseins lehrt er: „anātman (oder „ātman ist nicht") ist kein Fehler." Deshalb ist im śloka gelehrt: „Die Buddhas lehren: «Es ist ātman», auch lehren sie: «Nicht ist ātman». Wenn in voller Wahrheit, lehren sie weder ātman noch anātman."

Frage: Wenn Nicht-Ich (anātman) die Wahrheit ist, und nur wegen der weltlichen Ausdrucksweise (loka-vyavahāra) gelehrt wird: „Es ist Ich (ātman)", welcher Fehler ist dann?

Antwort: Durch Widerlegen des ātman(-dharma) ist anātman. ātman in wahrhaftigem Sinne ist nicht zu erreichen, um so mehr (nicht) anātman. Wenn in wahrhaftigem Sinne anātman ist, dann ist Abgeschnitten-sein (uccheda), Erzeugen von Begierde (und) Haften, wie in der Prajñā-pāramitā gelehrt wird: „Bodhisattva, «Es ist ātman», ist nicht richtig" (eig. „geht nicht"), „und auch «Es ist nicht ātman» ist nicht richtig."

Frage: Wenn (man) nicht lehrt: ātman (und) anātman, leer (und) nicht-leer, was lehrt (dann) der Buddha-dharma?

Antwort: Buddha lehrt: Der dharmas tatsächliche Beschaffenheit hat in ihrem wahren Wesen keinen Weg des Ausdrucks (und) des Wortes. Es vernichtet alle Verstandes-Wirkung (citta-saṃskāra). Denken (citta) entsteht bedingt durch Annehmen (upādāna) von Eigenschaften (lakṣaṇa). Durch Vergeltung von karma einer früheren Zeit (d. h. Lebens) ist es. Nicht kann man tatsächlich alle dharmas sehen. Deshalb lehrt er: „Vernichtung von Verstandes-Wirkung."

Frage: Wenn gewöhnlicher Leute Verstand (citta) nicht das Tatsächliche sehen kann, so würde doch der weisen Männer Verstand das Tatsächliche sehen können. Weshalb lehrt er: „Alle Verstandes-Wirkung (citta-saṃskāra) vergeht"?

Antwort: Der dharmas tatsächliche Beschaffenheit ist eben nirvāṇa. nirvāṇa heißt Vergehen (nirodha). Weil dieses Vergehen auch zum nirvāṇa vorwärts geht, deshalb auch heißt es nir-

vāṇa. Wenn dieses citta tatsächlich ist, wie kann man dann Leer(heit) und die anderen (sc. animitta, apraṇihita) Erlösungstore anwenden (brauchen)? Weshalb ist unter (allen) dhyānas nirodhasamāpatti[1] das höchste? Auch kommt (es) endlich zum restlosen nirvāna. Deshalb wird man erkennen: Alles citta-saṃskāra ausnahmslos ist trügerisch (illusorisch); weil illusorisch, muß es vergehen. Die tatsächliche Beschaffenheit der dharmas schreitet über alle gedanklichen Zustände (caitasika dharma) hinaus, ohne Vergehen, still-vergangen-vereigenschaftet wie nirvāṇa.

Frage: Im sūtra wird gelehrt: Die dharmas erreichen (eig. „kommen zu") [vorher] Eigenschaft des Still-vergangenen, das [ist] eben nirvāṇa. Weshalb sagt ihr: „wie nirvāṇa"?

Antwort: An den dharmas Haftende unterscheiden: Die dharmas sind zweifach; teils weltlich (laukika), teils nirvāṇa. Er (sc. Buddha) lehrt: „nirvāṇa ist still-vergangen"; nicht lehrt er: „Die weltlichen (dharmas) sind still-vergangen." In diesem sūtra lehrt er: „Aller dharmas Wesen (svabhāva) ist leer, still-vergangen-vereigenschaftet." Weil der an den dharmas Haftende nicht versteht, führt er das nirvāṇa als Beispiel an. Wie ihr lehrt, ist des nirvāṇa Beschaffenheit (lakṣaṇa) leer, ohne Eigenschaft (lakṣaṇa), völlig erloschen, ohne Entfaltung (prapañca). Alle weltlichen dharmas sind auch so.

Frage: Wenn Buddha nicht lehrt: „ātman (und) anātman (als) citta-saṃskāra (Verstandes-Wirkung) vergehen (und) sind auf dem Weg der Sprache und der Rede abgeschnitten", wie läßt er die Menschen die tatsächliche Beschaffenheit (lakṣaṇa) der dharmas erkennen?

Antwort: Die Buddhas (haben) unermeßlicher Hilfsmittel Kraft. Die dharmas haben nicht absolut wahre Eigenschaft. Um Lebewesen (sattva) zu retten, lehren sie teils: „Alles ist tatsächlich", teils lehren sie: „Alles ist nicht tatsächlich", teils lehren sie: „Alles ist tatsächlich-und-nicht-tatsächlich", teils lehren sie: „Alles ist nicht tatsächlich und nicht nicht-tatsächlich". Alles ist tatsächlich: (wenn) die tatsächliche Beschaffenheit der dharmas eifrig gesucht wird, so tritt alles ein in den höchsten Sinn als mit e i n e r Eigenschaft behaftet, nämlich Eigenschaftslosigkeit. Wie Gewässer, verschieden aussehend (nānārūpa), verschieden schmeckend, in das große Meer eintreten, dann e i n Aussehen (und) e i n e n Ge-

---

[1] Mahāvyutpatti 104. 66.

schmack annehmen: alle (sind) nicht tatsächlich; so die dharmas, noch nicht eintretend in ihre tatsächliche Beschaffenheit, jeder einzeln untersucht, sind alle ausnahmslos nicht tatsächlich, nur durch der Bedingungen (pratyaya) Vereinigung sind (sie). Alle sind tatsächlich-und-nicht-tatsächlich. Lebende Wesen (sattva) sind (von) drei Arten: es sind hoch, in der Mitte, und tief (stehende). Die hohen betrachten der dharmas Beschaffenheit als weder tatsächlich noch nicht-tatsächlich; die mittleren betrachten der dharmas Beschaffenheit (so): alles ist tatsächlich, alles ist nicht-tatsächlich; die unteren, mit oberflächlicher Verstandeskraft, betrachten der dharmas Beschaffenheit teils als tatsächlich, teils als nicht-tatsächlich, (und) betrachten des nirvāṇa nicht-gewirkten (asaṃskṛta) dharma, weil er nicht schwindet, deshalb als tatsächlich; betrachten des saṃsāra gewirkten (saṃskṛta) dharma, weil er illusorisch, deshalb als nicht-tatsächlich. Der, (welcher) „Weder tatsächlich noch nicht-tatsächlich" (sagt), weil er „tatsächlich" (und) „nicht-tatsächlich" bestreitet (eig. „widerlegt"), lehrt: „weder tatsächlich noch nicht-tatsächlich."

Frage: Buddha lehrt an anderer Stelle: „Getrennt von weder Sein noch Nichtsein." Was wird hierin durch den Satz: „Weder Sein noch Nichtsein" von Buddha gelehrt?

Antwort: Weil an anderem Ort die vier Arten des Haftens an Begierde widerlegt sind, lehrt er (es); aber hierin sind die vier Sätze nicht entfaltet (prapañcita). Hört man Buddhas Lehre, dann erreicht man den Pfad. Deshalb lehrt er: „Weder tatsächlich noch nicht-tatsächlich."

Frage: Man erkennt, Buddha lehrt abhängig von diesen vier Sätzen und erreicht der dharmas tatsächliche Beschaffenheit (lakṣaṇa). Durch welche Eigenschaft ist sie zu erkennen? Und wie ist tatsächliche Beschaffenheit (lakṣaṇa)?

Antwort: Wenn (es) vermag, anderem nicht zu folgen, (ist es): „nicht abhängig von anderem" (aparapratyaya). Obwohl der Häretiker (eig. „außerhalb Gehende") Wunderkraft (ṛddhibala) zeigt und lehrt: „Das ist der Pfad, und das ist nicht der Pfad", und selbst seinem Geist vertraut, so folgt man (ihm) doch nicht; bis zum Verwandlungsleib (pariṇāma-kāya), obwohl er Nicht-Buddha nicht kennt(?). Da gut (die) tatsächliche Beschaffenheit verstanden ist, ist sein Geist (citta) nicht zu biegen. Weil hierin nicht dharma zu ergreifen (oder) zu verlassen ist,

deshalb heißt (es) „still-vergangen-vereigenschaftet". Weil still-vergangen-vereigenschaftet, ist nicht Entfaltung (prapañca) (und) Entfaltetes (prapañcita). Entfaltung (prapañca) ist zweifach; das eine ist Verlangens-Entfaltung (tṛṣṇā-prapañca), das andere ist Sehens-Entfaltung (darśana-prapañca). Hierin sind nicht diese zwei Entfaltungen. Da die zwei Entfaltungen nicht sind, ist nicht Überlegung (und) Unterscheidung, nicht ist Unterscheiden verschiedener Eigenschaften (lakṣaṇa). Das heißt tatsächliches Wesen (tathya-lakṣaṇa).

Frage: Wenn die dharmas völlig leer, dürften sie nicht (in) Abbrechen (uccheda) verfallen? Auch verfällt nicht-entstanden, nicht-vergangen in śāśvata (ewig)?

Antwort: Es ist nicht richtig. Früher wurde gelehrt: Tatsächliche Beschaffenheit ist ohne Entfaltung, citta (Vorstellung)-Beschaffenheit (ist) still-vergangen, Vernichten des Weges von Gespräch und Rede. Ihr seid jetzt mit Begierde, Haften und Annehmen behaftet, in den tatsächlichen dharmas seht ihr die Fehler des Abbrechens (uccheda) und Ewigen (śāśvata). Wer die tatsächliche Beschaffenheit erlangt, lehrt die dharmas als durch die Bedingungen (pratyaya) entstanden, nicht eben identisch mit dem Grund (hetu), auch nicht verschieden von dem Grund. Deshalb nicht abgeschnitten, nicht ewig. Wenn die Folge verschieden von der Ursache, dann ist Abschneiden (uccheda), wenn nicht verschieden von der Ursache, dann ist Ewig(keit) (śāśvata).

Frage: Wenn so verstanden, ist welcher Vorteil?

Antwort: Wenn der den Pfad Schreitende diese Bedeutung durchaus kennen kann, dann ist in allen dharmas weder Eines (Identität) noch Verschiedenes, nicht abgeschnitten, nicht ewig. Wenn er so vermag, dann erreicht er Vernichtung aller Qualen (kleśa) und Entfaltung (prapañca), (und) erreicht ewig freud(volles) nirvāṇa. Deshalb lehrt er: die Buddhas, durch Ambrosia-Saft (amṛta-rasa), lehren und bekehren. Wie (man) in der Welt sagt: (wenn man) himmlischen Unsterblichkeitssaft (amṛta-rasa) erlangt, dann ist nicht Alter, Krankheit und Tod, nicht sind die Schmerzen und Leiden. Diese Lehre (dharma) der tatsächlichen Beschaffenheit ist der echte Unsterblichkeitssaft (amṛta-rasa). Buddha lehrt: Tatsächliche Beschaffenheit ist dreifach: wenn man der dharmas tatsächliche Beschaffenheit erreicht und alle kleśas vernichtet, so heißt das śrāvaka-dharma; wenn man großes

Mitleid (karuṇā) (und) unübertrefflichen Geist (anuttara citta) hervorbringt, so nennt man das mahāyāna; wenn Buddha nicht in die Welt hinausgeht, nicht Zeit des Buddha-dharma ist, (dann) erzeugen pratyeka-buddhas durch Entfernung (von der Welt) Einsicht. Wenn Buddha alle Wesen (sattva) errettet hat, tritt er in restloses nirvāṇa ein. (Wenn) die hinterlassene Lehre vergeht (und) schwindet, dann würden, wenn aus früherer Zeit (Welt) welche da sind, (diese) den Pfad erreichen, etwas (d. h. wenig) Grund und Bedingung (hetu-pratyaya) der Entfernung prüfen und allein eintreten in Berge und Wald; weit getrennt von Störung erlangen sie den Pfad: (die) heißen pratyeka-buddha.

Neunzehnter Abschnitt.

Die Zeit.

Frage: Es muß Zeit (kāla) sein, weil wechselseitig abhängig erreicht. Durch die Zeit des Vergangenen ist eben zukünftige (und) gegenwärtige Zeit; durch die gegenwärtige Zeit ist vergangene (und) zukünftige Zeit; durch die zukünftige Zeit ist vergangene (und) gegenwärtige Zeit. Oben, mitten, unten, Eines, Verschiedenes u. dgl. dharmas auch sind durch wechselseitige Abhängigkeit.

Antwort:

> Wenn durch die vergangene Zeit das Zukünftige (und) Gegenwärtige ist, so wären das Zukünftige und Gegenwärtige in vergangener Zeit. (XIX. 1.)

Wenn durch vergangene Zeit zukünftige (und) gegenwärtige Zeit ist, dann würde in der vergangenen Zeit zukünftige (und) gegenwärtige Zeit sein. Weshalb? Entsprechend (dem), durch welchen Ort ein dharma erreicht wird, würde dieser Ort der dharma sein. Wie durch Licht Helligkeit erreicht wird, (und) entsprechend dem Ort des Lichtes Helligkeit sein würde, so wird durch vergangene Zeit zukünftige (und) gegenwärtige Zeit erreicht. Dann würde in der vergangenen Zeit zukünftige (und) gegenwärtige Zeit sein. Wenn in der vergangenen Zeit zukünftige (und) gegenwärtige Zeit ist, dann heißen die drei Zeiten alle vergangene Zeit. Weshalb? Weil zukünftige (und) gegenwärtige Zeit sich in der vergangenen Zeit befinden. Wenn alle Zeiten insgesamt vergangen, dann sind nicht zukünftige (und) gegenwärtige Zeit, da die vergangene Zeit erschöpft ist. Wenn zukünftige (und) gegenwärtige Zeit nicht ist, würde auch vergangene Zeit nicht sein. Weshalb? Weil vergangene Zeit durch zukünftige (und) gegenwärtige Zeit ist, heißt sie vergangene Zeit. Wie durch vergangene Zeit zukünftige (und) gegenwärtige Zeit erreicht wird, so auch würde durch zukünftige (und) gegenwärtige Zeit die vergangene Zeit erreicht. Weil jetzt zukünftige (und) gegenwärtige Zeit nicht

ist, würde auch vergangene Zeit nicht sein. Deshalb ist früher gelehrt: durch vergangene Zeit wird zukünftige (und) gegenwärtige Zeit erreicht. Diese Sache ist nicht richtig. Wenn man sagt: in der vergangenen Zeit ist nicht zukünftige (und) gegenwärtige Zeit, aber durch die vergangene Zeit wird zukünftige (und) gegenwärtige Zeit erreicht, so ist diese Sache nicht richtig. Weshalb?

> Wenn in der vergangenen Zeit nicht zukünftige (und) gegenwärtige Zeit ist, wie sind zukünftige (und) gegenwärtige Zeit durch die vergangene? (XIX. 2.)

Wenn zukünftige (und) gegenwärtige Zeit nicht in der vergangenen Zeit befindlich sind, wie erreicht man dann durch vergangene Zeit zukünftige (und) gegenwärtige Zeit? Weshalb? Wenn die drei Zeiten jede besonders vereigenschaftet wären, so wären sie nicht wechselseitig abhängig erreicht. Wie Krug, Tuch u. dgl. Dinge jedes selbst besonders erreicht ist, nicht wechselseitig abhängig. Aber wenn nicht durch vergangene Zeit, dann werden zukünftige (und) gegenwärtige Zeit nicht erreicht. Nicht durch gegenwärtige Zeit: dann werden vergangene (und) zukünftige Zeit nicht erreicht. Nicht durch zukünftige Zeit: dann werden vergangene (und) gegenwärtige Zeit nicht erreicht. Ihr lehrtet früher: obwohl in vergangener Zeit nicht zukünftige (und) gegenwärtige Zeit ist, so wird doch durch vergangene Zeit zukünftige (und) gegenwärtige Zeit erreicht. Diese Sache ist nicht richtig.

Frage: Wenn nicht durch vergangene Zeit zukünftige (und) gegenwärtige Zeit erreicht wird, welcher Fehler ist dann?

Antwort:

> (Wenn) nicht durch vergangene Zeit, dann ist nicht zukünftige Zeit; auch ist nicht gegenwärtige Zeit; deshalb sind die zwei Zeiten nicht. (XIX. 3.)

(Wenn) nicht durch vergangene Zeit, dann wird zukünftige (und) gegenwärtige Zeit nicht erreicht. Weshalb? Wenn nicht durch vergangene Zeit gegenwärtige Zeit ist, an welchem Orte ist dann gegenwärtige Zeit? Zukünftige Zeit auch so: an welchem Orte ist zukünftige Zeit? Deshalb, (wenn) nicht durch vergangene Zeit, dann ist nicht zukünftige (und) gegenwärtige Zeit. So ist wegen wechselseitiger Abhängigkeit tatsächlich die Zeit nicht.

> Weil die Sache so ist, erkennt man dann die übrigen zwei Zeiten, oben, mitten, unten, Eines, Verschiedenes: derartige dharmas sind ausnahmslos nicht. (XIX. 4.)

Weil so die Sache ist, wird man erkennen: die übrigen, (nämlich) Zukunft (und) Gegenwart, können auch nicht sein. Ferner oben, mitten, unten, Eines, Verschiedenes u. dgl. dharmas auch sind ausnahmslos nicht.[1] Wie abhängig von oben mitten (und) unten ist; (wenn) ohne oben, dann ist nicht mitten und unten. Wenn ohne oben mitten (und) unten ist, dann wäre nicht wechselseitige Abhängigkeit. Weil abhängig von Einem, ist Verschiedenes; weil abhängig von Verschiedenem, ist Eines. Wenn Eines tatsächlich (wahrhaftig) ist, so würde es nicht abhängig von Verschiedenem sein. Wenn das Verschiedene tatsächlich ist, so würde es doch nicht abhängig von Einem sein. Solche dharmas auch würden so widerlegt.

Frage: Wie man wegen des Unterschiedes von Jahr, Monat, Tag, kurze Zeit (Sekunde) usw. erkennt, ist Zeit.

Antwort:

> Zeitdauer ist nicht erreichbar, Zeitverlauf auch kann nicht erreicht werden. Wenn Zeit nicht erreichbar ist, wie lehrt man Zeit-Merkmale (lakṣaṇa)? (XIX. 5.)
>
> Weil durch die Dinge die Zeit ist, wie ist ohne Dinge die Zeit? Dinge schon sind nicht seiend, um so mehr wird (nicht) Zeit sein. (XIX. 6.)

Die Zeit, wenn nicht stehend, wäre nicht zu erreichen; stehende Zeit ist aber nicht. Wenn Zeit nicht erreichbar ist, wie lehrt man Zeit-Merkmale (lakṣaṇa)? Wenn nicht Zeit-lakṣaṇas sind, dann ist nicht Zeit. Wegen des Entstehens der Dinge heißt es eben „Zeit". Wenn getrennt von den Dingen, dann ist nicht Zeit. Oben sind durch verschiedene Gründe die Dinge widerlegt — da sie nicht sind[2], wie ist Zeit?

---

[1] TE.: „würden ausnahmslos nicht sein".

[2] TE.: „da die Dinge nicht sind".

Zwanzigster Abschnitt.

Grund und Folge.

Frage: (In) der Gegenwart des Zusammenseins (sāmagrī) der Bedingungen (pratyaya) ist Entstehung der Folge (phala). (Deshalb)[1] wird (man) erkennen: die Folge (ist) durch das Zusammensein der Bedingungen.

Antwort:

> Wenn die Bedingungen sich vereinigen und Entstehen der Folge ist, so ist (sie) schon in der Vereinigung. Wie braucht man Entstehen durch Vereinigung? (XX. 1.)

Wenn man sagt: der Bedingungen (pratyaya) Zusammensein ist mit Entstehen der Folge, so ist die Folge schon im Zusammensein. Aber Entstehen durch Zusammensein: diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Wenn die Frucht vorher wirkliche Substanz ist, dann würde sie nicht durch Zusammensein entstehen.

Frage: Obwohl in der Bedingungen Zusammensein nicht Folge ist, so doch, (wenn) Folge durch Bedingungen entsteht, ist welcher Fehler?

Antwort:

> Wenn in der Bedingungen Zusammensein nicht die Folge ist, wie entsteht denn die Folge durch der Bedingungen Zusammensein? (XX. 2.)

Entweder entsteht durch der Bedingungen Zusammensein die Folge, oder im Zusammensein ist nicht die Folge, sondern sie entsteht durch das Zusammensein. Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Wenn die Dinge nicht mit Eigensein (svabhāva) sind, entstehen die Dinge niemals. Ferner:

> Wenn in der Bedingungen Zusammensein die Frucht ist, so würde sie im Zusammensein sein, aber tatsächlich ist sie nicht zu erreichen. (XX. 3.)

[1] Zusatz von TE.

Wenn in der Bedingungen Zusammensein die Folge ist, (so wäre sie) entweder Erscheinung (rūpa), dann wäre sie mit dem Auge zu sehen, oder Nicht-Erscheinung (arūpa), dann wäre sie durch Denken zu erkennen. Aber tatsächlich ist im Zusammensein Frucht nicht zu erreichen. Deshalb „Im Zusammensein ist Folge": diese Sache ist nicht richtig. Ferner:

> Wenn in der Bedingungen Zusammensein nicht die Folge ist, dann sind die Bedingungen [mit] Nicht-Bedingungen gleich. (XX. 4.)

Wenn in der Bedingungen Zusammensein nicht die Folge ist, dann sind eben die Bedingungen gleich den Nicht-Bedingungen. Wie Milch, (als) Bedingung der Sauermilch (dadhi); wenn in der Milch nicht Sauermilch ist, im Wasser auch ist nicht Sauermilch. Wenn in der Milch nicht Sauermilch ist, dann (ist sie) dem Wasser gleich, (und) nicht würde man sagen: nur aus Milch geht sie hervor. Deshalb: „In der Bedingungen Zusammensein ist nicht die Folge": diese Sache ist nicht richtig.

Frage: Grund bewirkt Folge; (Grund), nachdem er (als) Grund gewirkt hat, vergeht, aber es ist Entstehen von Folge des Grundes. Nicht ist solcher Fehler.[1]

Antwort:

> Wenn der Grund den Grund zur Folge abgibt, aber nach Wirken (als) Grund vergeht, so ist dieser Grund mit zwei Substanzen: die eine gibt ab, die andere dann vergeht. (XX. 5.)

Wenn der Grund (an) die Folge abgibt und nach dem Wirken (als) Grund vergeht, dann ist der Grund mit zwei Substanzen: die eine heißt „abgebender Grund", die andere heißt „vergehender Grund". Diese Sache ist nicht richtig, weil ein dharma mit zwei Substanzen wäre. Deshalb: „Grund gibt Folge ab, und nachdem er Grund gewirkt hat, vergeht er", diese Sache ist nicht richtig.

Frage: Wenn man sagt: „Grund gibt nicht Folge ab, und nachdem er Grund bewirkt hat, vergeht er; auch ist Entstehen der Folge", welcher Fehler ist dann?

Antwort:

> Wenn Grund nicht Folge abgibt und (als) Grund

---

[1] KE.: „Entstehen ist nicht mit solchem Fehler".

> gewirkt habend vergeht, der Grund vergeht, aber Folge entsteht: dann ist diese Folge ohne Grund. (XX. 6.)

Wenn der Grund nicht Folge abgibt, (als) Grund gewirkt habend aber vergeht, dann der Grund vergangen ist, die Folge aber entsteht, dann ist diese Folge ohne Grund: diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Gegenwärtig gesehen sind alle Folgen nicht ohne Grund.[1] Deshalb, (wenn) ihr lehrt: „Grund gibt nicht Folge ab, Grund bewirkt habend aber vergeht er, auch ist Entstehen der Folge", (so) diese Sache ist nicht richtig.

Frage: (Wenn) zu der Zeit der Vereinigung der Bedingungen Folge entsteht, welcher Fehler ist (dann)?

Antwort:

> Wenn zur Zeit des Zusammenseins der Bedingungen doch die Folge entsteht, dann sind das Erzeugende und das zu Erzeugende zu einer Zeit alle beide. (XX. 7.)

Wenn zur Zeit des Zusammenseins der Bedingungen Folge entstehend ist, dann (sind) das Erzeugende und das zu Erzeugende zu einer Zeit alle beide. Nur ist diese Sache nicht so. Weshalb? Wie Vater (und) Sohn nicht erreicht werden (als) zu einer Zeit entstehend. Deshalb, (wenn) ihr lehrt: „Zur Zeit des Zusammenseins der Bedingungen ist Folge entstehend", (so) diese Sache ist nicht richtig.

Frage: Wenn vorher der Folge Entstehen ist, aber nachher Zusammensein der Bedingungen, welcher Fehler ist dann?

Antwort:

> Wenn vorher der Folge Entstehen ist, aber nachher der Bedingungen Zusammensein, dann (ist) diese ohne Bedingungen (und) heißt grundlose Folge. (XX. 8.)

Wenn die Bedingungen noch nicht vereinigt (sind), sondern vorher der Folge Entstehen ist, (so) ist diese Sache nicht richtig. Weil die Folge ohne Ursachen ist, so heißt sie grundlose Folge. Deshalb, (wenn) ihr lehrt: „Vor der Zeit des Zusammenseins der Bedingungen ist Folge entstanden", so ist diese Sache nicht richtig.

Frage: Grund vergeht, verändert (sich) (und) wirkt die Folge: welcher Fehler ist dann?

---

[1] TE.: „entstehen alle Folgen nicht ohne Grund".

Antwort:

> Wenn der Grund, verwandelt, zur Folge wird, dann erreicht der Grund die Folge. Dieser früher entstandene Grund, nachdem er entstanden, entsteht dennoch wiederum. (XX. 9.)

Grund (hetu) ist zweifach; der eine ist vorher entstanden, der andere entsteht zusammen. Wenn der Grund, vergangen, sich in Folge verwandelt, (so ist) Folge der früher entstandene Grund (und) würde wiederum entstehen.[1] Nur ist diese Sache nicht richtig. Weshalb? Ein schon entstandenes Ding würde nicht nochmals entstehen. Wenn man sagt: „Dieser Grund eben, verwandelt, wird Folge", so ist das auch nicht richtig. Weshalb? Entweder heißt eben dieses nicht „verwandelt", oder, (wenn) verwandelt, heißt es nicht „eben dieses".

Frage: Der Grund ist nicht vollständig vergangen, nur (sein) Name und (seine) Benennung ist vergangen, aber die Grund (hetu)-Substanz verwandelt heißt Folge, wie ein Lehmklumpen, verwandelt, Krug heißt, den Namen „Lehmklumpen" verliert und (eig. „aber") den Namen „Krug" erzeugt.[2]

Antwort: (Wenn) ein Lehmklumpen vorher vergangen ist und der Krug entsteht, heißt er nicht „verwandelt". Auch erzeugt die Substanz des Lehmklumpens nicht allein (einen) Krug. (Auch) Wasserkrüge u. dgl. gehen ausnahmslos aus Lehm hervor. Wenn Lehmklumpen nur ein Name ist, würde er sich nicht in einen Krug verwandeln. „Verwandeln" heißt wie: Milch verwandelt sich in Sauermilch. Deshalb, (wenn) ihr lehrt: „Obwohl der Name „Grund" vergangen, verwandelt er sich doch in Folge", so ist diese Sache nicht richtig.

Frage: Obwohl der Grund vergeht (und) sich verliert, kann er doch Folge erzeugen. Deshalb ist die Folge. Nicht ist jener (eig. „solcher") Fehler.

Antwort:

> Wie kann der Grund, (obwohl) vergangen (und) verloren, doch die Folge erzeugen? Auch wenn der Grund in der Folge befindlich, wie erzeugt der Grund die Folge? (XX. 10.)

[1] TE.: „(so) würde der früher entstandene Grund wiederum entstehen".

[2] TE.: „aber der Name 'Krug' entsteht".

Wenn der Grund vergangen (und) verloren, wie kann er die Folge erzeugen? Wenn der Grund nicht vergangen, sich (aber) doch mit Folge vereinigt, wie kann er weiter Folge erzeugen?

Frage: Dieser Grund ist einseitig Folge, und Folge entsteht.

Antwort:

> Wenn der Grund einseitig Folge ist, welche Folge erzeugt er abermals? Durch den Grund gesehene (und) nicht-gesehene Folge: diese beide entstehen nicht. (XX. 11.)

Wenn der Grund die Folge nicht sieht, würde er ferner nicht die Folge hervorbringen; um so mehr sehend. Wenn der Grund selbst nicht die Folge sieht, dann würde er nicht die Folge hervorbringen. Weshalb? Wenn (er) nicht die Folge sieht, dann folgt die Folge nicht dem Grunde. Und (wenn) die Folge noch nicht ist, wie bringt er die Folge hervor? Wenn der Grund vorher die Folge sieht, würde er (sie) nicht nochmals hervorbringen; weil die Folge schon ist. Ferner:

> Wenn man sagt: „Vergangener Grund ist doch in vergangener Folge, zukünftiger (und) gegenwärtiger Folge", so ist das niemals zusammen. (XX. 12.)
>
> Wenn man sagt: „Ein zukünftiger Grund (ist) in zukünftiger Folge, in gegenwärtiger (und) vergangener Folge", so ist das niemals zusammen. (XX. 13.)
>
> Wenn man sagt: „Gegenwärtiger Grund ist zusammen mit gegenwärtiger Folge, und zukünftiger (und) vergangener Folge", so ist das niemals zusammen. (XX. 14.)

Vergangene Folge ist nicht mit vergangenem, zukünftigem, gegenwärtigem Grund zusammen; zukünftige Folge ist nicht mit zukünftigem, gegenwärtigem, vergangenem Grund zusammen; gegenwärtige Folge ist nicht mit gegenwärtigem, zukünftigem, vergangenem Grund zusammen. So ist dreifache Folge niemals mit vergangenem, zukünftigem, gegenwärtigem Grund zusammen. Ferner:

> Wenn nicht Zusammensein (ist), wie kann der Grund die Folge hervorbringen? Wenn Zusammensein ist, wie kann der Grund die Folge hervorbringen? (XX. 15.)

Wenn Grund (und) Folge nicht zusammen sind, dann ist nicht die Folge. Wenn die Folge nicht ist, wie kann der Grund

die Folge hervorbringen? Wenn (man) sagt: „(Wenn) Grund (und) Folge zusammen (sind), dann kann der Grund die Folge hervorbringen", (so) ist das auch nicht richtig. Weshalb? Wenn die Folge sich im Grund befindet, dann ist im Grund schon die Folge; wie ist dann nochmals Entstehen? Ferner:

> Wenn der Grund leer, ohne Frucht ist, wie kann der Grund die Folge hervorbringen? Wenn der Grund nicht leer an Folge, wie kann der Grund die Folge hervorbringen? (XX. 16.)

Wenn der Grund ohne Folge ist, ist, weil ohne Folge, der Grund leer: wie bringt der Grund die Folge hervor? Wie ein Mann, nicht beiwohnend einer Schwangeren (?), wie kann er ein Kind erzeugen? Wenn der Grund vorher mit Folge ist, so würde, weil die Folge schon ist, er nicht nochmals hervorbringen. Ferner wird er jetzt die Folge lehren:

> Folge, nicht leer, entsteht nicht, Folge, nicht leer, vergeht nicht; weil Folge nicht leer ist, ist weder Entstehen noch Vergehen. (XX. 17.)
>
> Weil die Folge leer ist, entsteht sie nicht, weil die Folge leer, vergeht sie nicht; weil die Folge leer ist, ist weder Entstehen noch Vergehen. (XX. 18.)

Die Folge, wenn nicht leer, würde nicht entstehen, würde nicht vergehen. Weshalb? Wenn die Folge vorher im Grunde wahrhaftig ist, braucht sie nicht außerdem nochmals entstehen. Da Entstehen nicht ist, ist nicht Vergehen. Daher, weil die Folge nicht leer, entsteht sie nicht (und) vergeht nicht. Wenn man sagt: „Weil die Folge leer ist, ist sie mit Entstehen (und) Vergehen", so ist das auch nicht richtig. Weshalb? Wenn die Folge leer ist, so heißt „leer" nicht-vorhanden — wie wird Entstehen und Vergehen sein? Deshalb lehrt er: „Weil die Folge leer, entsteht sie nicht (und) vergeht nicht." Ferner widerlegt er jetzt durch Eines (und) Verschiedenes den Grund (und) die Folge.

> Grund (und) Folge sind Eines: diese Sache ist niemals richtig; Grund (und) Folge, wenn verschieden: diese Sache auch ist nicht richtig. (XX. 19.)
>
> Wenn Grund (und) Folge Eines sind, so ist Hervorbringendes und Hervorgebrachtes Eines; wenn Grund (und) Folge verschieden, dann ist der Grund dem Nicht-

Grund gleich. (XX. 20.)

Wenn die Folge wahrhaftig mit Eigensein ist, weshalb bringt sie der Grund hervor? Wenn die Folge wahrhaftig nicht Eigensein hat, wodurch bringt sie der Grund hervor? (XX. 21.)

Der Grund bringt die Folge nicht hervor: dann ist nicht Grund-sein. Wenn nicht Grund-sein ist, was kann diese Folge sein? (XX. 22.)

Wenn durch Bedingungen der Zustand (dharma)[1] des Zusammenseins ist, (und) Zusammensein nicht von selbst entsteht, wie kann die Folge entstehen? (XX. 23.)

Deshalb entsteht nicht die Folge durch Zusammensein der Bedingungen und Nicht-Zusammensein. Wenn die Folge nicht ist, an welchem Orte ist Zusammensein? (XX. 24.)

Dieser Zustand (dharma) des Zusammenseins der Bedingungen kann nicht durch eigene Substanz entstehen. Weil eigene Substanz nicht ist, wie kann sie Folge hervorbringen? Deshalb entsteht die Folge nicht durch der Bedingungen Zusammensein, auch nicht aus Nicht-Zusammensein. Wenn Folge nicht ist, (an) welchem Orte ist Zustand des Zusammenseins?

---

[1] TE.: „das Entstehen".

Einundzwanzigster Abschnitt.

Werden und Vergehen.

Frage: Alle weltlichen Dinge sind offenbar (mit) Zerfallen und Vergehen vereigenschaftet. Deshalb ist Vergehen (vibhava).

Antwort:

> Ohne Werden und verbunden mit Werden: hierin ist nicht Vergehen. Ohne Vergehen und verbunden mit Vergehen: hierin auch ist nicht Werden. (XXI. 1.)

Wenn Werden ist, oder wenn nicht Werden ist, in beiden ist nicht Vergehen. Wenn Vergehen ist, oder wenn Vergehen nicht ist, in beiden ist nicht Werden. Weshalb?

> Wenn ohne Werden, wie ist Vergehen? Wie: „Ohne Geburt ist Tod", ist diese Sache eben nicht richtig. (XXI. 2.)
>
> (Wenn) Werden (und) Vergehen zusammen sind, wie ist Werden (und) Vergehen? Wie in der Welt Geburt (und) Tod zu einer Zeit[1] eben nicht zutreffen. (XXI. 3.)
>
> Wenn ohne Vergehen, wie wird Werden sein? Nicht-Ewigkeit, [noch] nicht vorhanden seiend, befindet sich nicht in den dharmas (zu irgendeiner) Zeit. (XXI. 4.)

Wenn ohne Werden, ist Vergehen nicht erreichbar. Weshalb? Wenn ohne Werden Vergehendes ist, dann ist nicht durch das Werden das Vergehen. Vergehen ist dann grundlos und ohne Werden, doch kann (es) vergehen. Werden heißt der Bedingungen (pratyaya) Zusammensein, Vergehen heißt der Bedingungen Auseinandersein. Wenn ohne Werden Vergehendes ist, dann ist nicht Werden. Wer wird vergehen? Wie, (wenn) Krug nicht ist, es nicht möglich ist, zu sagen: „Der Krug vergeht." Deshalb ist ohne Werden kein Vergehen. Wenn (man) sagt: „Zusammen mit Werden ist Vergehen"[2], so ist das auch

---

[1] TE.: „mit Eigenschaft der Gleichzeitigkeit".

[2] TE.: „Vergehendes".

nicht richtig. Weshalb? Ein dharma wird vorher getrennt erreicht, aber später ist er vereinigt. Ein vereinigter dharma ist nicht ohne Verschieden(heit). Wenn Vergehen ohne Verschieden(heit) ist, dann ist Vergehen ohne Grund. Deshalb ist Vergehen auch nicht zusammen mit Werden. Wenn ohne Vergehen (und) zusammen mit Vergehen Werdendes nicht ist, wenn ohne Vergehen Werden ist, dann heißt Werden „ewig". „Ewig", das (ist) nicht-mit-Vergehen-vereigenschaftet, aber tatsächlich sieht man nicht, es ist ein dharma, ewig, nicht mit Vergehen vereigenschaftet. Deshalb ist ohne Vergehen nicht Werden. Wenn man sagt: „Zusammen mit Vergehen ist Werden", so ist das auch nicht richtig. Wie sind Werden (und) Vergehen (als) Gegensätze zu einer Zeit? Wie nicht zu einer Zeit erreicht wird, daß ein Mann Haare hat (und) nicht Haare hat. Werden (und) Vergehen sind auch so. Deshalb: „Zusammen mit Vergehen ist Werden": diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Wenn man sagt: „Wer dharma unterscheidet, lehrt: «Im Werden ist ewig Vergehen»", ist diese Sache nicht richtig. Weshalb? Wenn im Werden ewig Vergehen ist, dann würde nicht Verharren sein, aber tatsächlich ist Verharren. Deshalb, wenn ohne Vergehen (oder) zusammen mit Vergehen, (dann) würde Werden nicht sein. Ferner:

> Werden (und) Vergehen werden nicht zusammen erreicht, getrennt auch werden sie nicht erreicht, diese zwei sind nicht zusammen möglich: wie wird Werden sein? (XXI. 6.)[1]

Wenn Werden (und) Vergehen zusammen auch nicht erreicht werden, so werden sie getrennt auch nicht erreicht. Wenn zusammen erreicht, wie sind dann zwei entgegengesetzte dharmas zu einer Zeit? Wenn getrennt, dann ohne Grund (ahetuka). Die zwei Wege (eig. „Eingänge") werden zusammen nicht erreicht: wie wird (daher) Werden sein? Wenn es ist, würde er (es) lehren.

Frage: Offenbar sind völlig-vergangen-vereigenschaftete dharmas. Diese völlig-vergangen-vereigenschafteten dharmas werden auch gelehrt als geschwunden (kṣīṇa), (oder) auch sie werden gelehrt als nicht-geschwunden (akṣīṇa). So sind[2] dann Werden (und) Vergehen.

---

[1] Kār. XXI. 5 fehlt der vorliegenden Version. [2] TE.: „wären".

Antwort:

> Geschwunden: dann ist nicht Werden; nicht-geschwunden: (dann) auch ist nicht Werden. Geschwunden: dann ist nicht Vergehen; nicht-geschwunden: dann auch ist nicht Vergehen. (XXI. 7.)

Die Objekte (dharma) sind tags (und) nachts jeden Augenblick stets vergänglich, schwindend, vergangen, wie das Fließen des Wassers nicht verharrt. Das eben heißt „geschwunden": diese Sache ist nicht anzunehmen, nicht zu lehren. Wie eine Luftspiegelung nicht absolut wahr, nicht erreichbar ist.[1] So ist [Vergehendes][2] (und) Schwindendes nicht absolut-wahr an sich selbst erreichbar. Wie kann man unterscheiden (und) lehren: „Es ist Werden"? Deshalb sagt man: Schwinden(des) auch ist nicht (mit) Werden. Weil Werden nicht ist, würde auch nicht Vergehen sein. Deshalb lehrt er: Schwinden(des) auch ist nicht mit Vergehen. Und weil fortgesetzt (eig. „in jedem Augenblick") des Entstehens (und) Vergehens ewiger Zusammenhang nicht abgeschnitten wird, heißt es „schwundlos". So verharren die dharmas absolut wahr ewig (und) werden nicht abgeschnitten. Wie kann man unterscheiden und lehren: „Jetzt ist die Zeit des Werdens"? Deshalb lehrt er: „Nicht ist Schwinden, auch ist nicht Werden." Weil Werden nicht ist, ist nicht Vergehen. Deshalb lehrt er: „Nicht geschwunden, auch nicht vergangen." Weil so, eifrig gesucht, (die) tatsächliche Bedeutung (eig. „Sache") nicht erreichbar ist, ist nicht Werden, ist nicht Vergehen.

Frage: Jetzt lasse Werden (und) Vergehen beiseite, nur lasse Sein (bhāva, eig. dharma) sein: welcher Fehler ist (dann)?

Antwort:

> Wenn ohne Werden (und) Vergehen, dann ist auch nicht Sein (bhāva). Wenn es ohne bhāva sein soll, ist auch nicht Werden (und) Vergehen. (XXI. 8.)

Ohne Werden (und) Vergehen ist nicht Sein. Wenn Sein ohne Werden (und) Vergehen (ist), so würde dieses Sein entweder nicht sein oder ewig. Aber in der Welt ist nicht ewiges Sein. (Wenn) ihr lehrt: „Ohne Werden (und) Vergehen ist Sein", (so) ist diese Sache nicht richtig.

---

[1] TE.: „nicht in ihrem wahren Wesen (svabhāva) erreichbar ist".

[2] In TE. getilgt.

Frage: Wenn ohne Sein nur Entstehen[1] (und) Vergehen ist, ist welcher Fehler?

Antwort: Ohne Sein ist Werden (und) Vergehen: das auch ist nicht richtig. Weshalb? Wenn ohne Sein, was wird? was vergeht? Deshalb „Ohne Sein ist Werden (und) Vergehen": diese Sache ist nicht richtig. Ferner:

> Wenn an Sein leer, was wird werden (und) vergehen? Wenn an Sein nicht leer, ist es auch nicht (mit) Werden (und) Vergehen. (XXI. 9.)

Wenn an (allem) Sein leer: welches Leere ist (mit) Werden (und) Vergehen? Wenn der dharmas Wesen nicht-leer ist, dann ist das Nicht-Leere absolut-wahr-seiend. (Dann) auch würde nicht Werden (und) Vergehen sein. Ferner:

> Wenn Werden (und) Vergehen eines (sein soll), so ist diese Sache eben nicht richtig. Wenn Werden (und) Vergehen verschieden (sind), so ist diese Sache auch nicht richtig. (XXI. 10.)

Eifrig gesucht, ist Werden (und) Vergehen eben als eines nicht erreichbar. Weshalb? Weil verschieden vereigenschaftet (und) weil auf verschiedene Weise unterschieden. Und Entstehen (und) Vergehen ist auch als Verschiedenes nicht zu erreichen. Weshalb? Weil sie nicht getrennt sind und auch grundlos (wären). Ferner:

> Wenn man sagt: „Weil offenbar gesehen, ist Entstehen (und) Vergehen", so nennt man dies Torheit (und) Verirrung (bei denen), die Entstehen (und) Vergehen sehen. (XXI. 11.)

Wenn man sagt: „(Weil) mit dem Auge gesehen, ist Entstehen (und) Vergehen", wie ist durch Sprechen (und) Lehren Widerlegung? Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Wer mit dem Auge Entstehen (und) Vergehen sieht, der ist eben ungebildet (und) dumm, der Verkehrtheit wegen. (Man) sieht der dharmas Eigensein (svabhāva) als leer, ohne wahrhaftiges Sein, wie Täuschung, wie Traum. Nur gewöhnliche Leute (pṛthagjana), von Verkehrtheit in früherer Welt abhängig, erreichen dieses Auge. Wegen Abhängigkeit von Überlegung und Unterscheidung dieser Welt sagen sie: „Mit dem Auge sieht man Entstehen

[1] TE.: „Werden".

(und) Vergehen." Im höchsten Sinne ist tatsächlich nicht Entstehen und Vergehen. Diese Sache ist schon im (drei-)lakṣaṇa-Abschnitt[1] ausführlich gelehrt. Ferner:

> Aus Sein entsteht nicht Sein, auch entsteht nicht Nichtsein (abhāva); aus Nichtsein entsteht nicht Sein, ebenso(wenig) wie Nichtsein. (XXI. 12.)

Aus Sein entsteht nicht Sein: entweder verloren oder erreicht, ist beides nicht richtig. Aus Sein entsteht Sein entweder erreicht oder verloren: das ist dann grundlos (ahetuka). (Wenn) grundlos, dann trifft uccheda (Abbrechen) (oder) śāśvata (ewig) zu. Wenn durch Erreichen[2] aus Sein Sein entsteht, so heißt das schon erreichte Sein „entstanden", so ist das ewig. Auch (wenn es), schon entstanden, nochmals entsteht, aber auch grundlos entsteht: (so) ist diese Sache nicht richtig. Wenn durch Verlieren[3] aus Sein Sein entsteht, dann den Grund (hetu) verlierend, entsteht es ohne Grund (hetu). Deshalb durch Verlieren auch entsteht nicht Sein. Aus Sein entsteht nicht Nicht-Sein. „Nicht-Sein" heißt, was nicht ist. „Sein" heißt, (was) ist. Wie entstünde aus Sein Nicht-Sein? Deshalb entsteht nicht aus Sein Nichtsein, aus Nichtsein entsteht nicht Sein. Nicht-Seiendes heißt „Nicht-Sein". Wie bringt Nicht-Sein Sein hervor? Wenn aus Nicht-Sein Seiendes entsteht, dann ist es grundlos. Grundlos: dann ist ein großer Fehler. Deshalb entsteht nicht aus Nichtsein Sein, aus Nichtsein entsteht nicht Nichtsein. Nichtsein heißt, was nicht ist. Wie entsteht aus etwas, das nicht ist, was nicht ist? Wie ein Hasenhorn nicht Schildkrötenhaar hervorbringt. Deshalb entsteht nicht aus Nichtsein Nichtsein.

Frage: Obwohl Sein (und) Nichtsein wegen (ihres) mannigfachen Unterschiedenseins nicht (sc. auseinander) entstanden sind, würde doch Sein Sein hervorbringen.

Antwort:

> Sein (bhāva) entsteht nicht aus sich selbst, auch entsteht es nicht aus anderem; nicht aus sich selbst, nicht aus anderem entstanden, wie ist es denn entstanden? (XXI. 13.)

Weil ein Sein zur Zeit des Noch-nicht-entstanden-seins nicht

[1] 7. Abschnitt. [2] TE.: „schon erreicht".
[3] TE.: „schon verloren".

ist, und weil es auch eben von selbst nicht entsteht, deshalb entsteht ein Sein nicht von selbst. Wenn ein Sein noch nicht entstanden, dann (entsteht) es auch nicht aus anderem. Da nicht aus anderem, ist es nicht möglich zu sagen: „aus anderem entstanden." Auch (wenn) noch nicht entstanden: dann ist es nicht von selbst. (Wenn) nicht von selbst, auch nicht von anderem, (ist es) [nicht][1] aus beiden zusammen auch nicht entstanden. Wenn auf die drei Weisen nicht entstanden, wie ist Sein aus Sein entstanden? Ferner:

> Wenn ein Sein angenommen wird, dann trifft Vernichtung (uccheda) und Ewigkeit (śāśvata) zu. Man wird erkennen: ein angenommenes Sein ist entweder ewig oder unewig. (XXI. 14.)

Der ein Sein Annehmende unterscheidet: das ist gut, das ist nicht gut, ewig, nicht-ewig usw. Dieser Mann fällt sicher in Ewigkeitsansicht (śāśvata-darśana) oder in Vernichtungsansicht (uccheda-darśana). Weshalb? Die bhāvas, die er annimmt, würden von zwei Arten sein, entweder ewig oder unewig. Alles beide ist nicht richtig. Weshalb? Wenn ewig, dann fällt er in śāśvata-koṭi(-alternative), wenn nicht-ewig, dann fällt er in uccheda-koṭi.

Frage:

> Wer Sein annimmt, fällt nicht in uccheda- und śāśvata(-darśana). Wegen Zusammenhangs (santāna) von Grund (und) Folge ist nicht uccheda, auch nicht śāśvata. (XXI. 15.)

Obwohl ein Mann ein Unterscheiden (und) Lehren der Dinge (bhāva) glaubt (und) annimmt, so fällt er doch nicht in uccheda- (und) śāśvata-darśana. Wie (im) sūtra gelehrt wird: „Die fünf skandhas sind nicht-ewig (anitya), leidvoll (duḥkha), leer (śūnya), ohne Selbst (anātman)"; aber nicht „abgeschnitten (und) vergangen". Obwohl gelehrt wird, daß Böses (und) Gutes in unermeßlichen Zeitaltern (kalpa) nicht verloren wird, so ist doch nicht śāśvata (ewig). Weshalb? Wegen des ewigen Entstehens- (und) Vergehens-Zusammenhangs von Grund (und) Folge (hetuphala) dieser dharmas ist Gehen (und) Kommen (d. h. Wandern im saṃsāra) nicht unterbrochen. Entstehens (und) Vergehens

[1] Nach TE. zu tilgen.

wegen ist nicht Ewig(es) (śāśvata). Des Zusammenhangs wegen ist nicht Abbrechen (uccheda).

Antwort:

> Wenn Grund (und) Folge (hetu-phala) entstehen (und) vergehen, zusammenhängend und nicht unterbrochen, weil das Vergangene nicht abermals entsteht, ist der Grund eben abgeschnitten (und) zerstört. (XXI. 16.)

Wenn ihr lehrt: die dharmas sind wegen des Zusammenhangs von Grund (und) Folge nicht abgeschnitten (ucchinna), nicht ewig (śāśvata): wenn vergangene dharmas, nachdem vergangen, nicht ferner abermals entstehen, dann ist der Grund (hetu) abgeschnitten. Wenn der Grund abgeschnitten ist, wie ist Zusammenhang, weil Vergehen nicht entsteht?[1] Ferner:

> Ein Sein, das in Eigensein (svabhāva) ist, würde nicht mit Nichtsein sein. (In) nirvāṇa vergeht der Seinszusammenhang (bhava-santāna), dann trifft Abschneiden (und) Zerstören (uccheda-nirodha) zu. (XXI. 17.)

(Wenn) ein dharma absolut wahrhaftig sich in Eigensein (svabhāva) befindet, zu solcher Zeit ist er nicht ohne Eigensein. Wie (wenn) ein Krug sich wahrhaftig in der Beschaffenheit (lakṣaṇa) eines Kruges befindet, zu solcher Zeit nicht (seine) Beschaffenheit verloren geht (und) zerfällt. Entsprechend der Krug-Zeit ist nicht Verlorengehen (und) Zerfallen der Beschaffenheit; zur Nicht-Krug-Zeit auch ist nicht Verlust und Zerfall der Beschaffenheit. Weshalb? Wenn Krug nicht ist, dann ist nicht, was zerbrochen wird. Weil es so ist, ist Vergehen nicht erreichbar. Weil ohne Vergehen, ist auch Entstehen nicht. Weshalb? Weil Entstehen (und) Vergehen gegenseitig abhängig erreicht werden. Auch weil der Fehler des śāśvata (ewig) usw. wäre, deshalb würde nicht bei einem dharma Sein (und) Nichtsein sein. Auch lehrt(et) ihr früher: Wenn man auch wegen des Entstehens- (und) Vergehens-Zusammenhangs von Grund (und) Folge die dharmas annimmt, trifft doch nicht śāśvata (ewig) und uccheda (Abschneiden) zu: diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Ihr lehrt: Des Seins-Zusammenhangs von Grund (und) Folge wegen ist dreifacher Seins-Zusammenhang (d. h. Anfang, Mitte, Ende); Vergehen des Seins-Zusammen-

[1] TE.: „weil das schon Vergangene nicht entsteht".

hangs heißt nirvāṇa; wenn so, dann würde zur Zeit des nirvāṇa Abschneiden und Zerstören (uccheda-nirodha) eintreffen, weil Vergehen des dreifachen Seins-Zusammenhangs ist. Ferner:

> Wenn Anfangs-Sein vergeht, dann ist nicht Später-Sein; wenn Anfangs-Sein nicht vergeht, ist auch nicht Später-Sein. (XXI. 18.)

„Anfangs-Sein" heißt Sein der jetzigen Welt; „Später-Sein" heißt Sein der zukünftigen[1] Welt. Wenn Anfangs-Sein vergeht und fernerhin Später-Sein ist, dann (ist es) ohne Grund: diese Sache ist nicht richtig. Deshalb ist es nicht möglich zu sagen: „(Ist) Anfangs-Sein vergangen, ist Später-Sein." Wenn Anfangs-Sein nicht vergeht, würde auch nicht Später-Sein sein. Weshalb? Wenn Anfangs-Sein noch nicht vergangen, aber Später-Sein ist, dann sind zu einer Zeit zwei (Arten von) Sein. Diese Sache ist nicht richtig. Deshalb: „(Wenn) Anfangs-Sein nicht vergangen ist, ist nicht Später-Sein."

Frage: Später-Sein vergeht nicht durch Anfangs-Sein. Entstehen entsteht nicht durch Nicht-Vergehen, (sondern) entsteht nur zur Vergehenszeit.

Antwort:

> Wenn zur Zeit des Vergehens des Anfangs-Seins aber Später-Sein entsteht, (dann ist zur) Vergehenszeit ein Sein, (zur) Entstehenszeit ist dann ein Sein. (XXI. 19.)

Wenn beim Vergehen des Anfangs-Seins das Später-Sein entsteht, dann sind zwei Sein zu einer Zeit zusammen. Ein Sein: das (ist) vergehend; ein Sein: das (ist) entstehend.

Frage: (Wenn) Vergehenszeit und Entstehenszeit, zwei(faches) Sein, zusammen (sein soll), so ist das nicht richtig; nur wird offenbar gesehen, (daß) Anfangs-Sein vergeht[2], (dann) Später-Sein entsteht.

Antwort:

> Wenn man sagt: „Beim Entstehen ist Vergehen" und sagt: „zu einer Zeit", dann (ist) bei dieser skandhas Tod eben dieser skandhas Entstehen. (XXI. 20.)

Wenn Entstehens-Zeit (und) Vergehens-Zeit (zu) einer Zeit (sind), sind nicht zwei(erlei) Sein; sondern man sagt: „Zur Zeit des

---

[1] Nach TE.

[2] TE.: „zur Zeit des Vergehens des Anfangs-Seins".

Vergehens des Anfangs-Seins entsteht Später-Sein." Dann würde entsprechend, in welchen skandhas Tod ist, dann eben bei diesen skandhas Entstehen sein. Nicht wäre in sonstigen skandhas Entstehen. Weshalb? Weil sterbend eben das entsteht. Deshalb wären [so][1] Tod (und) Entstehen, wechselseitig entgegengesetzt, nicht zu einer Zeit (und) an einem Ort. Deshalb, (wenn) ihr früher lehrt(et): „Vergehenszeit (und) Entstehenszeit sind gleichzeitig; nicht sind zwei(erlei) Sein, nur wird offenbar gesehen, (daß) zur Vergehenszeit des Anfangs-Seins Später-Sein entsteht", so ist diese Sache nicht richtig. Ferner:

> In den drei Welten gesucht ist der Wesenszusammenhang nicht erreichbar; wenn er in den drei Welten nicht ist, welches Sein hat Wesenszusammenhang? (XXI. 21.)

Drei(erlei) Sein heißt: kāma-Sein, rūpa-Sein, arūpa-Sein. Weil im anfangslosen saṃsāra nicht wirkliche Einsicht erreicht wird, ist ewig des drei(fachen) Seins Wesenszusammenhang. Jetzt ist er in den drei Welten geprüft (und) gesucht nicht erreichbar. Wenn er in den drei Welten nicht ist, an welchem Ort wird Wesenszusammenhang sein? (Man) wird erkennen: Wesenszusammenhang ist ausnahmslos durch Torheit (und) Verirrung. Im Tatsächlichen ist er eben nicht.

---

[1] Nach TE. zu tilgen.

Zweiundzwanzigster Abschnitt.

Der Sogegangene (tathāgata).

Frage: In der ganzen Welt bestätigen die Edlen (ārya): es ist der Sogegangene (tathāgata), der vollendet Wissende (samyaksaṃbuddha), (er) heißt Gesetzes-Fürst (dharma-rāja), allwissend; dieser würde also sein.

Antwort: Jetzt prüft (und) überlegt (man): wenn er ist, so würde er annehmen; wenn er nicht ist, was wird (von ihm) angenommen? Weshalb? Der Sogegangene (tathāgata) —

> Nicht skandhas, nicht getrennt von skandhas, diese (skandhas) (und) jener (tathāgata) sind nicht wechselseitig (innen) befindlich, tathāgata hat nicht skandhas: wo ist tathāgata? (XXII. 1.)

Wenn tathāgata tatsächlich ist, dann sind entweder die fünf skandhas der tathāgata, oder getrennt von den fünf skandhas ist tathāgata, oder im tathāgata sind die fünf skandhas, oder in den fünf skandhas ist tathāgata, oder der tathāgata hat die fünf skandhas. Diese Sache ist ausnahmslos nicht richtig. Die fünf skandhas (sind) nicht der tathāgata. Weshalb? Wegen der Eigenschaft des Entstehens und Vergehens. Die fünf skandhas (sind mit) Entstehen (und) Vergehen vereigenschaftet. Wenn der tathāgata die fünf skandhas ist, dann hat der tathāgata die Eigenschaft des Entstehens (und) Vergehens. Wenn mit der Eigenschaft des Entstehens (und) Vergehens, dann (ist der) Fehler, (daß) tathāgata nicht ewig (und) mit Abbrechen (und) Vergehen usw. (ist). Auch sind alsdann der Annehmende (upādātṛ) und das Annehmen (upādāna) Eines: der Annehmende, der ist tathāgata, das Annehmen, das sind die fünf skandhas. Diese Sache ist nicht richtig. Deshalb ist tathāgata nicht die fünf skandhas. Getrennt von den fünf skandhas auch ist nicht tathāgata. Wenn getrennt von den fünf skandhas tathāgata ist, dann würde er nicht mit der Eigenschaft des Entstehens (und)

Vergehens sein. Wenn es so ist, (dann) hat tathāgata die Fehler des śāśvata (ewig) usw. Auch können das Auge und die übrigen Sinne ihn nicht sehen (und) erkennen. Nur ist diese Sache nicht richtig. Deshalb ist auch nicht getrennt von den fünf skandhas tathāgata. Im tathāgata auch sind nicht die fünf skandhas. Weshalb? Wenn im tathāgata die fünf skandhas sind, dann, wie im Gefäß die Frucht ist, im Wasser Fische sind, ist (er) verschieden. Wenn verschieden, dann sind, wie oben, die Fehler des śāśvata (Ewig-Seins) usw. Deshalb sind nicht im tathāgata die fünf skandhas. Auch ist nicht tathāgata in den fünf skandhas. Weshalb? Wenn in den fünf skandhas tathāgata ist, wie auf dem Bette ein Mensch, im Gefäße Milch ist, so (sind sie) eben getrennt (und) verschieden, (und daher) wie oben gelehrte Fehler. Deshalb ist nicht in den fünf skandhas tathāgata. Auch hat tathāgata nicht die fünf skandhas. Weshalb? Wenn tathāgata die fünf skandhas hat, wie ein Mann einen Sohn hat, so sind sie getrennt (und) verschieden. Wenn so, (dann) sind die Fehler wie oben. Diese Sache ist nicht richtig. Deshalb hat tathāgata nicht die fünf skandhas. So fünffach gesucht nicht zu erreichen: welche sind diese tathāgatas?

Frage: Auf solche Weise gesucht ist tathāgata nicht zu erreichen: aber der fünf skandhas Zusammensein ist tathāgata.

Antwort:

> Der skandhas Zusammensein ist tathāgata: dann ist er nicht an sich selbst (svabhāvataḥ). Wenn er nicht an sich selbst ist, wie ist er abhängig von anderem? (XXII. 2.)

Wenn tathāgata wegen des Zusammenseins der fünf skandhas ist, dann ist er nicht an sich selbst (svabhāvataḥ). Weshalb? Weil er abhängig von dem Zusammensein der fünf skandhas ist.

Frage: tathāgata ist nicht, [weil][1] an sich selbst (svabhāvataḥ), (sondern) [er wäre][1] nur, [weil][1] abhängig von Anders-sein.

Antwort: Wenn er nicht an sich selbst ist, wie ist er abhängig von Anders-sein? Weshalb? Anders-sein auch ist nicht (mit) An-sich-selbst-sein. Und weil nicht Grund (hetu) von wechselseitiger Abhängigkeit ist, ist Anders-sein nicht zu erreichen. Weil es nicht zu erreichen ist, heißt es nicht „anders" (para). Ferner:

[1] Nach TE. zu tilgen.

> Wenn ein dharma abhängig von anderem entstanden, dann ist er nicht Selbst (ātman); wenn ein dharma nicht Selbst, wie ist der tathāgata? (XXII. 3.)

Wenn ein dharma abhängig von Bedingungen entsteht, dann ist er nicht Selbst; wie von den fünf Fingern abhängig die Faust ist, diese Faust aber nicht eigene Substanz hat. So heißt es abhängig von den fünf skandhas „Selbst" (ātman), dieses Selbst hat dann nicht eigene Substanz. „Selbst" (ātman) hat verschiedene Namen. Teils heißt es sattva (lebendes Wesen), manuṣya (Mensch), deva, tathāgata usw. Wenn tathāgata abhängig von den fünf skandhas ist, dann ist er nicht an sich selbst (svabhāvataḥ); weil er nicht an sich selbst ist, ist er nicht Selbst (ātman). Wenn er nicht Selbst ist, wie lehrt man: „Er heißt tathāgata"? Deshalb ist im śloka gelehrt: „Wenn ein dharma abhängig von anderem entstanden, alsdann heißt er nicht Selbst; wenn ein dharma nicht Selbst, wie ist er tathāgata?" Ferner:

> Wenn er nicht an sich selbst ist, wie ist er (mit) Anders-sein (parabhāva)? Ohne Selbst-sein und Anders-sein: wie heißt er tathāgata? (XXII. 4.)

Wenn er nicht an sich selbst (svabhāvataḥ) ist, würde auch nicht Anders-sein sein; weil abhängig von Selbstsein es „Anderssein" heißt. Weil dieses nicht ist, ist jenes auch nicht. Deshalb sind Selbstsein und Anderssein alle beide nicht. Wenn ohne Selbstsein und Anderssein, wer ist tathāgata? Ferner:

> Wenn nicht-abhängig von den fünf skandhas vorher tathāgata ist, weil er jetzt die skandhas annimmt, lehrt (man) eben: es ist tathāgata. (XXII. 5.)
>
> Jetzt nimmt er tatsächlich skandhas nicht an: abermals ist tathāgata-dharma nicht. Wenn er durch Nicht-Annehmen nicht ist, wie wird er jetzt annehmen? (XXII. 6.)
>
> Wenn er noch nicht mit Annehmen (upādāna) ist, (dann) heißt, was er annimmt, nicht „Annehmen" (upādāna); ist er nicht ohne Annehmen, so heißt er doch „tathāgata". (XXII. 7.)
>
> Wenn tathāgata in Einem und Verschiedenem nicht zu erreichen ist, auf fünf Arten gesucht auch nicht ist, wie ist er in Annehmen (upādāna)? (XXII. 8.)
>
> Auch die angenommenen fünf skandhas sind nicht

an sich selbst; wenn sie nicht an sich selbst (svabhāvataḥ) sind, wie sind (sie) durch Anderssein (parabhāvataḥ)? (XXII. 9.)

Wenn die fünf skandhas noch nicht angenommen habend tathāgata vorher ist, dann würde tathāgata jetzt die fünf skandhas annehmen (und) wird tathāgata. Aber tatsächlich ist er zur Zeit, wo er die fünf skandhas noch nicht angenommen hat, nicht (schon) vorher tathāgata: wie wird er jetzt annehmen? Auch heißen, wenn man die fünf skandhas nicht annimmt, die fünf skandhas nicht „upādāna" (Annehmen); nicht ohne upādāna (Annehmen) aber heißt (er) „tathāgata". Auch ist tathāgata, in Einem und Verschiedenem gesucht, nicht erreichbar. In den fünf skandhas fünffach gesucht auch ist er nicht zu erreichen. Wenn so, wie wird in den fünf skandhas tathāgata gelehrt? Auch sind die angenommenen fünf skandhas nicht durch eigenes Sein (svabhāva). Wenn man sagt: „Durch Anders-sein sind sie": wenn sie nicht durch eigenes Sein sind, wie sind sie durch Anders-sein? Weshalb? Weil nicht durch eigenes Sein. Und Anders-sein auch ist nicht. Ferner:

Weil so der Sinn (Bedeutung) ist, ist Annehmen (upādāna) leer, ist Annehmer (upādātṛ) leer. Wie wird man vermittelst „leer" einen leeren tathāgata lehren? (XXII. 10.)

In diesem Sinne (eig. „durch diese Bedeutung") überlegt, sind Annehmen (upādāna) und Annehmer (upādātṛ) beide leer. Wenn Annehmen (upādāna) leer, weshalb denn lehrt man vermittelst leeren Annehmens einen leeren tathāgata?

Frage: Ihr sagt: Annehmen (upādāna) ist leer, und Annehmer (upādātṛ) ist leer.[1] Dann ist doch wirklich „leer"?

Antwort: (Das ist) nicht richtig. Weshalb?

„Leer" ist eben nicht zu lehren, „nicht-leer" ist nicht zu lehren; beides zugleich, nicht beides zugleich kann man nicht lehren. Nur durch Fiktion und Namen lehrt (man es). (XXII. 11.)

„Die dharmas sind leer" soll man eben nicht lehren; „Die dharmas sind nicht-leer" auch soll man nicht lehren; „Die dharmas sind leer und nicht-leer" auch soll man nicht lehren; „weder

[1] Nach TE.

leer noch nicht-leer" auch soll man nicht lehren. Weshalb? Nur um das Gegenteil zu widerlegen, lehrt man durch Fiktion und Benennung. So richtig geprüft und überlegt, würden die dharmas in (ihrer) tatsächlichen Beschaffenheit bei allen Schwierigkeiten nicht schwierig sein. Weshalb?

> In dem Still-vergangen-vereigenschafteten sind nicht die vier „ewig", „nicht-ewig" usw., in dem Still-vergangen-vereigenschafteten sind nicht die vier „Grenze", „Nicht-Grenze" usw. (XXII. 12.)

Die dharmas sind ihrem Wesen (svabhāva) nach so vollständig still-vergangen. Nur abhängig von vergangener Zeit entstehen vier Arten falscher Ansichten (dṛṣṭi): „Die Welt ist ewig", „Die Welt ist nicht ewig", „Die Welt ist ewig und nicht-ewig", „Die Welt ist weder ewig, noch nicht-ewig": in dem Still-vergangenen sind sie vollständig nicht. Weshalb? Die dharmas in ihrer tatsächlichen Beschaffenheit sind vollständig leer und rein; (sie sind) nicht anzunehmen. „Leer" eben ist nicht anzunehmen, um so mehr die vier Arten von Ansichten (dṛṣṭi). Die vier Arten von Ansichten sind ausnahmslos aus Annehmen (upādāna) entstanden. Der dharmas tatsächliche Beschaffenheit ist nicht von Annehmen abhängig. Die vier Arten von Ansichten sind ausnahmslos an sich selbst betrachtet edel, (in Bezug auf) anderes betrachtet sind sie unedel. Die dharmas in ihrer tatsächlichen (wahren) Beschaffenheit sind nicht „diese" (und) „jene". Deshalb lehrt er: „Im Still-vergangenen sind nicht die vier Arten von Ansichten, wie mit Bezug auf vergangene Welt vier Arten von Ansichten sind, und mit Bezug auf zukünftige Welt vier Arten von Ansichten ebenfalls sind: „Die Welt (loka) hat eine Grenze", „Die Welt hat keine Grenze", „Die Welt hat eine Grenze (und) hat keine Grenze", „Die Welt hat weder eine Grenze noch hat sie keine Grenze".

Frage: Wenn (man) so den tathāgata widerlegt, dann ist der tathāgata wohl nicht?

Antwort:

> Wer an falschen Ansichten tief (und) stark (eig. „dick") ist, lehrt eben: „Nicht ist tathāgata." tathāgata, in still-vergangener Beschaffenheit unterschieden, ist (und) ist auch nicht. (XXII. 13.)

Falsche Ansichten sind zweierlei. Die erste widerspricht dem weltlichen Glück; die zweite widerspricht dem Wege des nirvāṇa. Die dem weltlichen Glück widersprechende, diese rohe (und) falsche Ansicht sagt: „Nicht ist Böses (und) Gutes; [nicht ist Vergeltung von Bösem und Gutem][1]; nicht sind tathāgata und sonstige tugendhafte Weise." Bringt (man) diese falsche Ansicht hervor, gibt Gutes auf (und) bewirkt Übel, dann widerspricht (man) dem weltlichen Glück. Widerspricht (man) dem nirvāṇa-Weg, begierig, am Selbste (ātman) zu hängen, (so) unterscheidet man Sein (und) Nichtsein, verursacht Gutes (und) vernichtet Haß. Weil er Gutes verursacht, entspricht er dem weltlichen Glück; weil er Sein (und) Nichtsein unterscheidet, entspricht er nicht nirvāṇa. Deshalb, wenn man sagt: „Nicht ist tathāgata", dann (hat man) tiefe und starke (eig. „dicke") falsche Ansicht und verliert weltliches Glück, um so mehr nirvāṇa. Wenn (man) sagt: „Es ist tathāgata", so ist das auch falsche Ansicht. Weshalb? Tathāgata ist still-vergangen-vereigenschaftet, aber weil verschiedentlich unterschieden, deshalb ist im Still-vergangen-vereigenschafteten tathāgata unterschieden. Auch heißt er „nicht-(seiend)".

> So in Wesens-Leerheit (svabhāva-śūnya) untersucht, ist es auch nicht möglich, nach dem nirvāṇa des tathāgata dessen Sein (oder) Nichtsein zu unterscheiden. (XXII. 14.)

Weil der dharmas tatsächliche Beschaffenheit an Wesen leer, sollen sie nicht nach des tathāgata Vergehen überlegt (werden), ob sie sind, ob sie nicht sind. Wenn tathāgata („der Sogegangene") nicht ist, sind sie zu Anfang des Gehens schon völlig leer, um so mehr nach dem Vergehen.

> Der tathāgata schreitet über die Entfaltung (prapañca) hinaus, aber der Mensch bringt Entfaltung (prapañca) hervor. (Dieser) prapañca widerspricht dem Auge der Erkenntnis: das alles sieht den Buddha nicht. (XXII. 15.)

„Entfaltung" (prapañca) heißt mit Annehmen (upādāna) Behaftetes vorstellen (und) denken, dieses (und) jenes unterscheiden, sagen: „Buddha vergeht", „er vergeht nicht" usw. Dieser Mann

---

[1] Nach TE. zu tilgen.

bewirkt prapañca: weil (ihm) das Auge der Erkenntnis (prajñā) bedeckt ist, kann er des tathāgata dharma-Leib (dharma-kāya) nicht sehen. In diesem tathāgata-Abschnitt zu Anfang, Mitte (und) Ende überlegt, ist tathāgata in wahrhaftigem Sein nicht zu erreichen. Deshalb lehrt der śloka:

> Was des tathāgata Wesen (svabhāva) ist, das ist das Wesen der Welt; tathāgata ist nicht an sich seiend (svabhāvataḥ), die Welt auch ist nicht an sich seiend. (XXII. 16.)

In diesem Abschnitt wird eingehend geprüft und gesucht des tathāgata An-sich-Sein, dann der ganzen Welt An-sich-Sein.

Frage: Welches ist dieses An-sich-Sein (svabhāva) des tathāgata?

Antwort: tathāgata ist nicht mit An-sich-Sein, ebenso ist die Welt nicht mit An-sich-sein.

Dreiundzwanzigster Abschnitt.

Die Verkehrtheiten.

Frage:

> Durch Vorstellen (und) Unterscheiden entsteht Gier (rāga), Haß (dveṣa), Verblendung (moha); die Verkehrtheiten (viparyāsa) von „rein", „unrein" sind ausnahmslos durch Bedingungen (pratyaya) entstanden. (XXIII. 1.)

Das sūtra lehrt: „Abhängig von der Verkehrtheit des Reinen (und) Unreinen bringt Vorstellen (und) Unterscheiden Gier, Haß, Verblendung hervor. Deshalb wird man erkennen: es ist Gier, Haß, Verblendung.

Antwort:

> Wenn durch die Verkehrtheiten von „rein" (und) „unrein" die drei Gifte entstehen, dann sind die drei Gifte nicht durch eigenes Sein (svabhāvataḥ); daher sind die Qualen (kleśa) nicht tatsächlich. (XXIII. 2.)

Wenn die Qualen (kleśa) abhängig von den Verkehrtheiten „rein" (und) „unrein" (durch) Vorstellen (und) Unterscheiden entstehen, dann sind sie nicht mit Eigensein. Deshalb sind die kleśas nicht tatsächlich. Ferner:

> Das Selbst (ātman) ist durch (d. h. „abhängig von") Nichtsein: diese Sache wird niemals erreicht. Ohne Selbst (ātman) wird auch der Qualen (kleśa) Sein (und) Nichtsein nicht erreicht. (XXIII. 3.)

Das Selbst (ātman) ist nicht abhängig entweder von Sein oder von Nichtsein zu erreichen. Jetzt ist nicht das Selbst (ātman): wie sind denn die Qualen (kleśa) durch Sein oder durch Nichtsein zu erreichen? Weshalb?

> Wer diese kleśas hat, wird eben nicht erreicht. Wenn sie aber ohne jenen sind, dann sind die Qualen (kleśa) nicht zugehörig. (XXIII. 4.)

kleśas (Qualen) heißt: anderes belästigen könnend. Anderes

belästigen: nämlich die sattvas (lebende Wesen). Diese sattvas, an allen Orten gesucht, sind nicht zu erreichen. Wenn man sagt: „Ohne sattvas sind nur die Qualen (kleśa)“, so haben diese kleśas nichts, zu dem sie gehören. Wenn (man) sagt: „Obwohl das Selbst nicht ist, sind dennoch die Qualen (kleśa) zugehörig (zum) citta (Denken)“, so ist auch diese Sache nicht richtig. Weshalb?

> Wie die Körper-Ansicht (svakāya-dṛṣṭi) auf fünf Arten gesucht nicht zu erreichen ist, so sind die Qualen (kleśa), im gequälten Denken (kliṣṭa citta) fünffach gesucht, auch nicht erreicht. (XXIII. 5.)

Wie die Körper-Ansicht in den fünf skandhas auf fünf Arten gesucht nicht zu erreichen ist, so sind auch die Qualen, im gequälten Denken auf fünf Arten gesucht, [auch][1] nicht zu erreichen. Und gequältes Denken, in den Qualen auf fünf Arten gesucht, ist auch nicht zu erreichen. Ferner:

> Die Verkehrtheiten des „rein“ und „unrein“ sind nicht an sich selbst (svabhāvataḥ). Wie entstehen denn durch diese zwei die kleśas (Qualen)? (XXIII. 6.)

„Rein“ (und) „unrein“ (sind) Verkehrtheiten; Verkehrtheiten heißen trügerisch (und) verwirrend. Wenn trügerisch (und) verwirrend, dann sind sie nicht an sich selbst (svabhāvataḥ). Sind sie nicht an sich selbst, dann sind nicht Verkehrtheiten. Wenn nicht Verkehrtheiten sind, wie entstehen abhängig von den Verkehrtheiten die Qualen (kleśa)?

Frage:

> Erscheinung (rūpa), Ton (śabda), Geruch (gandha), Geschmack (rasa), Tastsinn (sparśa) und dharma (gedankliches Objekt) sind sechsfach; diese sechs Arten sind Ursprung (und) Beginn der drei Gifte. (XXIII. 7.)

Diese sechs (Sinnes-)Gebiete (āyatana) sind der drei Gifte Ursprung (und) Beginn. Durch diese sechs Gebiete entstehen die Verkehrtheiten „rein“ (und) „unrein“. Abhängig von den Verkehrtheiten „rein“ (und) „unrein“ entsteht Gier, Haß, Verblendung.

Antwort:

> Erscheinung (rūpa), Ton (śabda), Geruch (gandha),

---

[1] Zusatz von TE.

> Geschmack (rasa), Berührung (sparśa) und dharma (Objekt), (dieser) sechs Arten Substanz ist ausnahmslos leer, wie Flamme, Traum, wie eine Gandharvenburg. (XXIII. 8.)
>
> Was ist so in den sechs Arten rein (oder) unrein? (Sie sind) isoliert, wie durch Zauber geschaffene (eig. „gewandelte") Menschen, auch wie das Abbild im Spiegel. (XXIII. 9.)

Der Erscheinung, des Tones, Geruchs, Geschmacks, der Berührung, des (gedanklichen) Objektes eigene Substanz ist zur Zeit, wo sie noch nicht mit der Vorstellung (citta) zusammen sind, leer (und) nicht vorhanden. Wie Flamme, wie Traum, wie ein gezauberter [Mensch][1], wie das Bild im Spiegel (sind sie) nur Täuschung, in der Vorstellung (citta) sind sie nicht wahrhaftig seiend. Was ist also in den sechs Bereichen (āyatana) rein (oder) unrein? Ferner:

> (Wenn) nicht abhängig von Reinem, ist eben nicht Unreines. Abhängig von rein ist unrein. Deshalb ist nicht unrein. (XXIII. 10.)

Wenn unabhängig von Reinem nicht schon vorher Unreines ist, von welchem abhängig lehrt man denn „Unreines"? Deshalb ist nicht Unreines. Ferner:

> Nicht abhängig von Unreinem: dann ist auch nicht Reines. Abhängig von Unreinem ist Reines; deshalb ist nicht Unreines. (XXIII. 11.)

Wenn unabhängig von Unreinem vorher nicht Reines ist, wovon abhängig lehrt ihr denn Reines? Deshalb ist nicht Reines. Ferner:

> Wenn nicht Reines ist, was ist denn Ursache, (daß) Gier (rāga) ist? Wenn Unreines nicht ist, was erzeugt denn Haß (dveṣa)? (XXIII. 12.)

Weil Reines (und) Unreines nicht ist, so entsteht nicht Gier (rāga) (und) Haß (dveṣa).

Frage: Das sūtra lehrt: „Die vier Verkehrtheiten des «ewig» usw.: Wenn man im Nicht-ewigen ewig sieht, so heißt das Verkehrtheit; wenn man im Nicht-ewigen nicht-ewig sieht, so ist das nicht Verkehrtheit." Die übrigen drei Verkehrtheiten (sind) auch

---

[1] Nach TE. zu tilgen.

so. Weil Verkehrtheit ist, würde auch der Verkehrte (viparyasta) sein. Weshalb sagt ihr: „Alles ist nicht."

Antwort:

> Beim Nicht-ewigen (als an) „ewig" haften: das eben heißt „Verkehrtheit". Im Leeren ist nicht „ewig". An welchem Ort ist die Verkehrtheit des „ewig"? (XXIII. 13.)

Wenn (man) beim Nicht-ewigen (als an) „ewig" haftet, heißt es Verkehrtheit. In dem, was an Eigensein (svabhāva) leer ist, hierin ist nicht ewig. An welchem Ort ist die Verkehrtheit des „ewig"? Die übrigen drei sind auch so. Ferner:

> Wenn man beim Nicht-ewigen an „nicht-ewig" haftet, so ist das nicht Verkehrtheit? Im Leeren ist nicht „nicht-ewig", wie ist (es) nicht Verkehrtheit? (XXIII. 14.)

Wenn man am Nicht-ewigen haftet (und) sagt: „«Das ist nicht-ewig», [das] ist (eig. «heißt») nicht Verkehrtheit": in der Wesens(svabhāva-)leerheit der dharmas ist nicht „nicht-ewig". Weil das Nicht-ewige nicht ist, wie ist es nicht Verkehrtheit? Die übrigen drei sind auch so. Ferner:

> Das, an dem man haftet, der Haftende, das Haften und wodurch man haftet, diese sind ausnahmslos still-vergangen-vereigenschaftet. Wie ist denn Haften? (XXIII. 15.)

Das, an dem man haftet, heißt das Ding; der „Haftende" heißt der Täter; das „Haften" heißt Tun; „durch was man haftet"[1] heißt Mittel. Diese sind ausnahmslos wesensleer, still-vergangen-vereigenschaftet, wie im tathāgata-Abschnitt[2] gelehrt ist. Deshalb ist nicht Haften. Ferner:

> „Wenn nicht Festhalten ist an Falschessagen, das ist Verkehrtheit; richtig sagen (ist) Nicht-Verkehrtheit": wessen ist solche Sache? (XXIII. 16.)

Festhalten (Greifen, graha) heißt überlegen (und) denken, dieses (und) jenes, Sein (und) Nichtsein u. dgl. unterscheiden. Wenn dieses Festhalten[3] nicht ist, wer bewirkt Falsches, (d. h.) Verkehrtheit? wer bewirkt Richtiges, (d. h.) Nicht-Verkehrtheit? Ferner:

---

[1] Nach KE. [2] 22. Abschnitt. [3] TE.: „dieser Festhaltende".

> Mit Verkehrtheit entsteht nicht Verkehrtheit; ohne Verkehrtheit entsteht nicht Verkehrtheit. Der Verkehrte bringt Verkehrtheit nicht hervor; der nicht Verkehrte auch bringt (sie) nicht hervor.[1] (XXIII. 17.)
>
> Wenn beim Verkehrt-seienden auch nicht Verkehrtheit entsteht, müßt ihr selbst prüfen (und) untersuchen, wer Verkehrtheit hervorbringt? (XXIII. 18.)

Der schon Verkehrte bringt eben nicht abermals Verkehrtheit hervor, da er schon verkehrt ist. Der noch nicht Verkehrte auch ist nicht verkehrt; weil er nicht verkehrt ist. Der gegenwärtig Verkehrt-werdende auch hat nicht Verkehrtheit, weil dann die zwei Fehler vorliegen. Laßt ihr jetzt Hochmut und stolze Gedanken beiseite und prüft (und) erforschet selbst gut, wer verkehrt wird. Ferner:

> Die Verkehrtheiten sind nicht entstanden: wie ist diese Sache (möglich)? Weil die Verkehrtheiten nicht sind, wer ist verkehrt? (XXIII. 19.)

Die Verkehrtheiten, weil durch verschiedentliche Gründe widerlegt, treffen zu als innen-befindlich (und?) nicht entstanden. Jene, begierig zu haften am Nicht-Entstehen, sagen: „Ohne Entstehen, das ist die tatsächliche Eigenschaft der Verkehrtheiten." Deshalb wird im śloka gelehrt: „Die Verkehrtheiten sind nicht entstanden: wie ist diese Sache (möglich)?" Überdies heißen wohl sogar (eig. „bis zu") die ausflußlosen (anāsrava) dharmas nicht „unentstanden-vereigenschaftet", um so mehr die Verkehrtheiten (nicht) „unentstanden-vereigenschaftet" (anutpanna-lakṣaṇa). Weil Verkehrtheiten nicht sind, wer ist verkehrt? Denn durch Verkehrtheiten ist der Verkehrte. Ferner:

> Wenn Ewig (nitya), Selbst (ātman), Freude (sukha), Rein (śucin): diese tatsächlich sind, dann ist dieses Ewige, Selbst, Freude, Reine nicht Verkehrtheit. (XXIII. 20.)

Wenn Ewig, Selbst, Freude, Rein: diese vier tatsächlich sind (und) Wesen haben, dann ist Selbst, Ewiges, Freude, Reines keine Verkehrtheit. Weshalb? Weil es etwas wahrhaftig Seiendes bedeutet. Wie sagt ihr „Verkehrtheit"? Wenn man sagt: „Ewig, Selbst, Freude, Rein, diese vier sind nicht", dann würden Nicht-Ewig, Leid, Nicht-Selbst, Unrein: diese vier tatsächlich sein (und)

[1] KE.: „ist nicht verkehrt".

nicht Verkehrtheit heißen. Da im Widerspruch mit den Verkehrtheiten, nennt[1] man sie „Nicht-Verkehrtheiten". Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb?

> Wenn Ewiges, Selbst, Freude, Reines aber tatsächlich nicht sind, so würden Nicht-Ewiges, Leid, Unreines[2] auch nicht sein. (XXIII. 21.)

Wenn Ewig, Selbst, Freude, Rein: diese vier tatsächlich nicht sind, so würden wegen ihres [tatsächlichen][3] Nichtseins auch Nicht-Ewig usw. — (diese) vier Sachen nicht sein. Weshalb? Weil nicht gegenseitig abhängig erreicht. Ferner:

> So vergehen die Verkehrtheiten, Nichtwissen (avidyā) vergeht dann auch. Weil Nichtwissen vergeht, vergehen auch die saṃskāras usw. (XXIII. 22.)

So wie diese Sache, weil die Verkehrtheiten vergehen, vergeht auch Nichtwissen (avidyā), der Ursprung (und) Anfang der zwölf nidānas. Da Nichtwissen vergeht, vergehen auch die drei Arten von saṃskāras usw. bis zu Alter (und) Tod ausnahmslos. Ferner:

> Wenn der Qualen (kleśa) Selbstsein (svabhāva) tatsächlich ist, an dem sie hängen, wie wird es zu vernichten sein? wer kann dieses Selbstsein vernichten? (XXIII. 23.)

Wenn die kleśas eben Verkehrtheit sind, aber tatsächlich mit An-sich-sein, wie sind sie zu vernichten? Wer kann dieses An-sich-Sein vernichten? Wenn man sagt: „Die kleśas ausnahmslos sind falsch (und) verwirrend, ohne An-sich-Sein (svabhāva), und dann eben zu vernichten", so ist das auch nicht richtig. Weshalb?

> Wenn die Qualen (kleśa) falsch (und) verwirrend sind, ohne An-sich-Sein, nicht-abhängend (sc. von An-sich-Sein), wie werden sie zu vernichten sein? wer kann Wesenloses vernichten? (XXIII. 24.)

Wenn man sagt: „Die Qualen (kleśa) sind falsch (und) verwirrend, ohne An-sich-Sein", dann ist nicht, wovon sie abhängen: wie sind sie zu vernichten? Wer kann wesenlose dharmas vernichten?

---

[1] Nach TE. [2] Dem Sinne nach ist „Nicht-Selbst" zu ergänzen.
[3] Nach TE. zu tilgen.

Vierundzwanzigster Abschnitt.

Die vier Wahrheiten.

Frage: Widerlegt sind die vier Verkehrtheiten. Durchdringend (und) durchschauend die vier Wahrheiten (satya) erlangt (man) die vier Früchte der śramaṇas.

> Wenn alles ausnahmslos leer, nicht mit Entstehen, auch nicht mit Vergehen ist, so ist nicht der vier edlen Wahrheiten dharma. (XXIV. 1.)
>
> Weil die vier Wahrheiten nicht sind, sind das Sehen des Leides und das Abschneiden der Vereinigung, die Verwirklichung der Zerstörung und das Beschreiten des Pfades, solche Dinge sind ausnahmslos nicht. (XXIV. 2.)
>
> Weil diese Sache nicht ist, sind eben nicht die vier Früchte[1]; weil die vier Früchte nicht sind, sind auch nicht die das Ziel Erreichenden. (XXIV. 3.)
>
> Wenn nicht die acht Guten-und-Weisen sind, dann ist nicht die Kostbarkeit der Gemeinde (saṅgharatna); weil die vier Wahrheiten nicht sind, ist auch nicht die Kostbarkeit der Lehre (dharmaratna). (XXIV. 4.)
>
> Weil die Kostbarkeit der Lehre nicht ist, ist auch nicht die Kostbarkeit des Buddha (buddha-ratna); so widerlegt der das Leere Lehrende eben die drei Kostbarkeiten. (XXIV. 5.)

Wenn alles Weltliche ausnahmslos leer (und) nicht vorhanden ist, dann würde nicht Entstehen sein, nicht würde Vergehen sein. Weil Entstehen nicht ist (und) Vergehen nicht ist, sind nicht die vier edlen Wahrheiten. Weshalb? Durch die Wahrheit der Vereinigung entsteht die Wahrheit des Leides. Wahrheit der Vereinigung: das ist Grund, Wahrheit des Leides: das ist Folge. Was des Leides und der Vereinigung Wahrheit ver-

---

[1] TE.: „Pfadesfrüchte".

nichtet, heißt Wahrheit der Zerstörung (nirodha-satya). Was die Wahrheit der Zerstörung erreichen kann, heißt Wahrheit des Weges. Wahrheit des Weges (mārga-satya) ist Grund, Wahrheit der Zerstörung (nirodha-satya) ist Frucht. So sind die vier Wahrheiten mit Grund (und) sind mit Folge. Wenn nicht Entstehen und nicht Vergehen ist, dann sind nicht die vier Wahrheiten. Weil die vier Wahrheiten nicht sind, so ist nicht Erkennen (parijñā) des Leides, Aufgeben (prahāṇa) der Vereinigung, Verwirklichung (sākṣātkarman) der Zerstörung, Beschreiten (bhāvanā) des Pfades. Weil Sehen des Leides, Aufgeben der Vereinigung, Verwirklichung der Zerstörung, Begehen des Pfades nicht sind, so sind nicht die vier Früchte der śramaṇas. Weil die vier śramaṇa-Früchte nicht sind, so sind nicht die vier ans Ziel Gelangenden (pratipannaka) und die vier in den Früchten Stehenden (phalastha). Wenn diese acht Guten-(und-)Weisen nicht sind, dann ist nicht die Kostbarkeit der Gemeinde (saṅgha-ratna). Ferner, weil die edlen Wahrheiten nicht sind, ist auch die Kostbarkeit der Lehre (dharma-ratna) nicht. Wenn die Kostbarkeit der Lehre (und) die Kostbarkeit der Gemeinde nicht sind, wie ist Buddha? Die Lehre (dharma) erreichen heißt „Buddha". Wer ist Buddha ohne die Lehre (dharma)? Ihr (aber) lehrt: Die dharmas sind ausnahmslos leer; dann fallen die drei Kostbarkeiten. Ferner:

> Leerheit vernichtet Grund und Folge, vernichtet auch Böses (und) Gutes; ferner auch vernichtet (und) zerstört sie völlig alle weltlichen dharmas (Dinge). (XXIV. 6.)

Wenn (man) Leerheit annimmt, dann widerlegt (man) Böses und Gutes, und Vergeltung für Böses (und) Gutes; auch widerlegt (man) die Dinge (dharma) des weltlichen Umgangs (loka-vyavahāra). Weil solche Fehler sind, können die dharmas nicht leer sein.

Antwort:

> Ihr könnt nun tatsächlich nicht das Leere (śūnya), des Leeren Verursachung (eig. „Bedingungen", hetu-pratyaya) und des Leeren Bedeutung kennen. Deshalb sind selbst-entstandene Qualen (kleśa). (XXIV. 7.)

Ihr versteht nicht, wie des Leeren Eigenschaft ist. Durch welche Gründe lehrt ihr „leer"? Auch versteht ihr nicht den

Sinn des Leeren. Weil ihr (es) nicht tatsächlich erkennen könnt, entstehen solche Zweifel (und) Schwierigkeiten. Ferner:

> Die Buddhas, von zwei Wahrheiten (satya) abhängend, lehren den lebenden Wesen (sattva) die Lehre (dharma); die eine (ist die) Wahrheit des weltlichen Umgangs (loka-vyavahāra), die andere ist Wahrheit des höchsten Sinnes (paramārtha-satya). (XXIV. 8.)
>
> Wenn ein Mensch die zwei Wahrheiten nicht erkennen (und) unterscheiden kann, dann erkennt er nicht in der tiefen Buddha-Lehre die echte und tatsächliche Bedeutung. (XXIV. 9.)

Wahrheit des weltlichen Umgangs (loka-vyavahāra): alle dharmas (Objekte) sind wesens-leer. Aber weil das Weltliche verkehrt ist, entstehen falsche (und) verwirrende dharmas: „In der Welt ist (es) tatsächlich." Weil die Weisen-(und-)Guten das Wesen der Verkehrtheiten genau kennen, erkennen sie alle dharmas ausnahmslos als leer, ohne Entstehen. Bei den Weisen heißt diese Wahrheit des höchsten Sinnes (paramārtha-satya) „tatsächlich" (so-seiend, tathya). Die Buddhas lehren nun abhängig von diesen zwei Wahrheiten den lebenden Wesen (sattva) die Lehre (dharma). Wenn ein Mensch die zwei Wahrheiten nicht, wie tatsächlich, unterscheiden kann, dann versteht er die äußerst tiefe Buddha-Lehre nicht in ihrer tatsächlichen Bedeutung. Wenn (man) sagt: „Alle dharmas sind ohne Entstehen, das ist Wahrheit des höchsten Sinnes (paramārtha-satya); nicht ist die zweite, die Wahrheit des gewöhnlichen Umgangs (vyavahāra-satya) nötig", so ist das auch nicht richtig. Weshalb?

> Wenn nicht abhängig von der Wahrheit des gewöhnlichen Umgangs (vyavahāra-satya), erreicht man nicht die Wahrheit des höchsten Sinnes (paramārtha-satya); wenn man die Wahrheit des höchsten Sinnes nicht erreicht, dann erreicht man nicht nirvāṇa. (XXIV. 10.)

Der höchste Sinn (paramārtha) ist ausnahmslos vom Reden (und) Lehren abhängig. Reden (und) Lehren, das ist gewöhnliche Ausdrucksweise (vyavahāra). Deshalb, wenn nicht abhängig von der gewöhnlichen Ausdrucksweise (vyavahāra), ist eben der höchste Sinn (paramārtha) nicht zu lehren. Wenn man den höchsten Sinn nicht erreicht, wie erreicht man (und) kommt

man zum nirvāṇa? Obwohl deshalb die dharmas ohne Entstehen sind, sind dennoch die zwei Wahrheiten (satya). Ferner:

> (Wenn) man nicht richtig das Leere prüfen kann, dann schädigen (die) stumpfen Sinne sich selbst; wie, wenn man nicht gut die Zauberkunst kennt, man nicht gut eine giftige Schlange greift. (XXIV. 11.)

Wenn ein Mensch (mit) stumpfen Sinnen nicht gut die Leerheit versteht, (so) ist beim Leeren Irrtum (eig. „Verlust"), und es entsteht falsche Ansicht. Wie, begierig eine giftige Schlange zu ergreifen, man sie nicht gut ergreifen kann, im Gegenteil man dadurch beschädigt wird. Auch wie ein Zauberer etwas zu bewirken wünscht und (es) nicht gut erreichen kann, dann sich im Gegenteil selbst beschädigt. (Wenn) der Stumpfsinnige die Leerheit prüft, (ist es) dann auch so. Ferner:

> Der Erhabene kennt diese Lehre (dharma), überaus tief, verborgen (und) geheimnisvoll. Nicht wird (sie) von Stumpfsinnigen erreicht; deshalb will er (sie ihnen) nicht lehren. (XXIV. 12.)

Der Erhabene (bhagavān), da der dharma (Lehre) überaus tief, geheimnisvoll (und) unergründlich ist und nicht durch stumpfe Sinne verstanden wird, will (ihn) deshalb nicht lehren. Ferner:

> Ihr sagt, ich hafte an Leer(heit) und ich bringe Fehler hervor. Der Fehler, den ihr jetzt lehrt, ist eben nicht in Leer(heit). (XXIV. 13.)

Ihr sagt: Weil ich an Leer(heit) hafte, ist ein Fehler aus mir entstanden. Von mir wird Wesensleerheit (svabhāva-śūnyatā) gelehrt; das Leere auch [ferner][1] ist leer; nicht sind solche Fehler. Ferner:

> Weil der Sinn des Leeren (sc. verstanden) ist, können alle dharmas erreicht werden; wenn der Sinn des Leeren nicht (verstanden) ist, dann wird alles nicht erreicht. (XXIV. 14.)

Weil mit dem Sinne der Leerheit, werden alle weltlichen (laukika) und überweltlichen (lokottara) dharmas ausnahmslos völlig erreicht (als) zusammenstimmend. Wenn nicht mit Leer-

[1] Zusatz von TE.

heit, dann wird alles ausnahmslos nicht zusammenstimmend erreicht. Ferner:

> Ihr seid jetzt selbst mit Fehler, aber damit (dieser Fehler) auf mich abgewendet wird, (tut ihr), wie ein Mensch, ein Pferd reitend, selbst vergißt, was er reitet. (XXIV. 15.)

Ihr, während ihr im dharma seid (?), habt den Fehler: nicht könnt ihr ihn selbst verstehen, aber im Leeren seht ihr Fehler. Wie ein Mensch, der ein Pferd reitet, vergißt, was er reitet. Weshalb?

> Wenn ihr die dharmas (Objekte) als wahrhaftig seiend mit An-sich-Sein (svabhāva) seht, dann seht ihr die dharmas ohne Grund (hetu), auch ohne Bedingungen (pratyaya). (XXIV. 16.)

Ihr lehrt: Die dharmas sind mit wahrhaftigem Sein. Wenn so, dann seht ihr die dharmas ohne Grund (hetu) (und) ohne Bedingungen (pratyaya). Weshalb? Wenn dharmas absolut wahrhaftig An-sich-Sein haben, dann würden sie nicht entstehen, nicht vergehen. Wie gehen so die dharmas aus Ursachen (und) Bedingungen hervor? Wenn die dharmas aus Ursachen (und) Bedingungen entstehen, dann sind sie nicht an sich. Deshalb haben absolut wahre dharmas An-sich-Sein, dann sind sie ohne Ursachen (und) Bedingungen. Wenn man sagt: „Die dharmas, wahrhaftig seiend, verharren in An-sich-Sein", so ist das nicht richtig. Weshalb?

> Dann widersprichst (du) dem Grund (und) der Folge (hetu-phala), dem Tun (karman), dem Täter und der Handlung (kriyā); auch vernichtest (du) ferner aller Dinge Entstehen (und) Vergehen. (XXIV. 17.)

Die dharmas (Objekte) sind wahrhaftig seiend: dann ist nicht Grund, Folge u. dgl. Dinge. Wie der śloka lehrt:

> Alles Entstehen durch Bedingungen (pratītya-samutpāda) lehre ich: das ist nicht-seiend. Auch heißt es: es ist eine fiktive Bezeichnung. Auch ist es der Sinn des mittleren Weges (madhyamā-pratipad). (XXIV. 18.)
>
> Es ist niemals ein dharma, der nicht durch Bedingungen entstanden wäre. Deshalb sind alle dharmas nicht ohne Leeres. (XXIV. 19.)

Das bedingte Entstehen (pratītya-samutpāda) lehre ich eben als leer. Weshalb? Sind die Bedingungen (pratyaya) alle vollständig vereinigt, (so) entstehen die Dinge. Weil diese Dinge abhängig von den Bedingungen sind, sind sie nicht an sich (svabhāvataḥ). Weil sie nicht an sich selbst sind, sind sie leer. „Leer" auch ferner ist leer; nur um die lebenden Wesen (sattva) zu führen und zu leiten, lehrt (er) es durch fiktive (d. i. konventionelle) Bezeichnung. Weil ohne die zwei Grenzen (koṭi) des Seins (und) Nichtseins, heißt es „mittlerer Weg" (madhyamā pratipad). Weil diese dharmas ohne An-sich-Sein sind, kann man nicht sagen: „Sie sind". Weil (sie) auch nicht leer sind (?), kann man nicht sagen: „Sie sind nicht." Wenn die dharmas An-sich-Seins-Eigenschaft haben, (kann man) nicht (sagen): „Sie sind abhängig von (vielen) Bedingungen." Wenn nicht abhängig von (vielen) Bedingungen, dann sind keine dharmas (Objekte). Deshalb gibt es keine nicht-leeren dharmas. Was ihr oben lehrt: „Leere dharmas sind fehlerhaft", dieser Fehler befindet sich jetzt andererseits bei euch. Weshalb?

> Wenn alles nicht-leer (ist), dann ist nicht Entstehen (und) Vergehen, so ist dann nicht der vier edlen Wahrheiten dharma. (XXIV. 20.)

Wenn alle dharmas jeder einzeln mit an An-sich-Sein (und) nicht leer sind, dann sind sie nicht mit Entstehen (und) Vergehen. Weil nicht mit Entstehen (und) Vergehen, ist nicht der vier edlen Wahrheiten Sein (dharma). Weshalb?

> (Wenn) Leid nicht durch Bedingungen entstanden, wie wird Leid sein? Nicht-ewig, das ist die Bedeutung des Leides, Wahrhaftig-Seiendes ist nicht nicht-ewig. (XXIV. 21.)

Weil Leid nicht durch Bedingungen entstanden ist, ist eben nicht Leid. Weshalb? Das sūtra lehrt: „Unewig, das ist die Bedeutung des Leides." Wenn Leid wahrhaftig seiend ist, wie ist es nicht-ewig? Weil es sein eigenes Wesen (svabhāva) nicht aufgibt. Ferner:

> Wenn Leid wahrhaftig An-sich-Sein hat, weshalb ist es durch Vereinigung (samudaya) entstanden? Deshalb ist nicht Vereinigung, weil es der Bedeutung der Leerheit widerspricht. (XXIV. 22.)

Wenn Leid wahrhaftig An-sich-Sein hat, würde es nicht

nochmals entstehen, weil es vorher schon ist. Wenn so, dann ist nicht die Wahrheit der Vereinigung (samudaya-satya), weil der Leerheit widersprechend. Ferner:

> Wenn Leid wahrhaftig seiend ist, dann würde es nicht mit Vergehen (nirodha) sein. Weil ihr an wahrhaftigem Sein haftet, widersprecht ihr der Wahrheit des Vergehens. (XXIV. 23.)

Wenn das Leid wahrhaftig seiend ist, dann würde es nicht vergehen. Weshalb? Weil eben das An-sich-Sein nicht vergänglich ist.[1] Ferner:

> Wenn das Leid wahrhaftig An-sich-Sein (svabhāva) hat, dann ist nicht Begehen des Weges (mārga-bhāvanā). Wenn der Pfad zu begehen und zu pflegen ist, dann ist er nicht mit An-sich-Sein (svabhāva). (XXIV. 24.)

Wenn die dharmas wahrhaftig seiend sind, dann ist nicht Begehen des Weges. Weshalb? Wenn die dharmas tatsächlich sind, dann sind sie ewig. (Wenn) ewig, dann nicht zu vermehren (und) zu steigern. Wenn der Weg zu begehen ist, dann ist er nicht an sich selbst (svabhāvataḥ). Ferner:

> Wenn die Wahrheit des Leides nicht ist, und die Wahrheiten der Vereinigung und des Vergehens nicht sind, was erreicht schließlich der Weg, der das Leid vernichtet? (XXIV. 25.)

Wenn die dharmas vorher wahrhaftig seiend sind mit An-sich-Sein (svabhāva), dann sind nicht die Wahrheiten des Leides, der Vereinigung und des Vergehens. (Wenn) jetzt der Weg des Vergehens, des Leides schließlich erreicht (wird): welches ist der Ort des Vergehens des Leides (duḥkha-nirodha)? Ferner:

> Wenn das Leid wahrhaftig an sich ist, in der Vergangenheit nicht gesehen, wie wird es jetzt gesehen, weil dessen An-sich-Sein nicht verschieden ist? (XXIV. 26.)

Wenn vorher, zur Zeit gewöhnlicher Menschen, man nicht des Leides An-sich-Sein sehen kann, so würde man es jetzt auch nicht sehen. Weshalb? Weil man das An-sich-Sein nicht tatsächlich sieht. Ferner:

---

[1] KE.: „nicht verloren wird".

> Wie das Sehen des Leides nicht richtig ist, so sind auch die Vernichtung der Vereinigung und die Verwirklichung der Zerstörung, das Begehen des Pfades und die vier Wahrheiten — diese auch ausnahmslos sind nicht richtig. (XXIV. 27.)

Wie die Wahrheit des Leides in ihrem An-sich-Sein vorher nicht zu sehen ist[1], und (man) sie auch später nicht sehen würde, so auch würde nicht Vernichtung der Vereinigung, Verwirklichung der Zerstörung und Betreten des Pfades sein. Weshalb? Dieses An-sich-Sein der Entstehung (samudaya), (wenn) vergangen, wird nicht vernichtet; jetzt auch würde es nicht vernichtet, weil An-sich-Sein nicht zu vernichten ist. Zerstörung (nirodha), (wenn) vergangen, wird nicht verwirklicht, jetzt auch würde sie nicht verwirklicht, da (sie) in der vergangenen Zeit nicht verwirklicht (wurde). Der Pfad ist in der Vergangenheit nicht betreten, jetzt auch würde er nicht betreten, weil er in der Vergangenheit nicht betreten wird. Deshalb würden die vier edlen Wahrheiten, Sehen, Aufhören (prahāṇa), Verwirklichen (sākṣāt-karman), Begehen (bhāvanā) ausnahmslos nicht sein, weil vierfaches Bewirken nicht ist. Die vier Folgen (eig. „Früchte", phala) des Pfades sind auch nicht. Weshalb?

> Das An-sich-Sein der vier Pfadesfrüchte (mārgaphala) ist in der Vergangenheit nicht zu erreichen. Wenn der dharmas (Objekte) Wesen (svabhāva) wahrhaftig seiend (ist), wie sind sie jetzt zu erreichen? (XXIV. 28.)

Wenn die dharmas (Objekte) mit Selbstsein sind, die vier śramaṇa-Früchte, in der Vergangenheit noch nicht erreicht, wie sind sie jetzt zu erreichen? Wenn zu erreichen, dann ist das An-sich-Sein (svabhāva) nicht wahrhaftig seiend. Ferner:

> Wenn die vier Früchte nicht sind, dann sind nicht die das Ziel Erreichenden (pratipannaka) erreicht; weil die acht Weisen nicht sind, so ist nicht die Gemeinde (saṅgha). (XXIV. 29.)

Weil die vier śramaṇa-Früchte nicht sind, so ist nicht das Erreichen der Früchte (und) der die Früchte zum Ziel Habenden.

---

[1] TE.: „nicht gesehen wird".

Weil die acht Weisen (und) Guten nicht sind, so ist nicht die Kostbarkeit der Gemeinde. Aber das sūtra lehrt: „Acht Gute-(und-)Weise (puruṣa-pudgala) heißen «die Gemeinde»." Ferner:

> Weil die vier edlen Wahrheiten nicht sind, ist auch nicht die Kostbarkeit der Lehre (dharma-ratna). (Wenn) nicht die Kostbarkeit der Lehre (und) die Kostbarkeit der Gemeinde ist, wie ist die Kostbarkeit des Buddha? (XXIV. 30.)

Durch Ausüben der vier edlen Wahrheiten erreicht man den Zustand (dharma) des nirvāṇa. Wenn die vier Wahrheiten nicht sind, dann ist nicht die Kostbarkeit der Lehre (dharma-ratna). Wenn die zwei Kostbarkeiten nicht sind, wie wird die Kostbarkeit des Buddha sein? (Wenn) ihr durch solche Gründe die dharmas (Objekte) als wahrhaftig seiend lehrt, dann vernichtet ihr die drei Kostbarkeiten.

Frage: Obwohl ihr die dharmas (Objekte) widerlegt, selbst dann wird die unübertreffliche vollendete Einsicht (anuttarā samyak-sambodhi) sein. Wegen dieses Weges heißt er Buddha.

Antwort:

> Ihr lehrt also: nicht abhängig von bodhi (Erleuchtung) ist buddha (der Erleuchtete), auch ferner nicht abhängig von buddha ist bodhi. (XXIV. 31.)

Ihr lehrt: die dharmas (Objekte) sind an sich (svabhāvataḥ); alsdann würde nicht abhängig von bodhi der buddha sein. Von buddha abhängig ist bodhi[1]; weil diese zwei Wesen (svabhāva) ewig wahrhaftig seiend sind. Ferner:

> Obwohl ihr ferner euch eifrig anstrengend um den Weg der Einsicht (bodhi-mārga) bemüht, wenn vorher nicht des buddha An-sich-Sein (svabhāva) ist, würde er nicht erreichen, buddha zu werden. (XXIV. 32.)

Weil (er) vorher nicht mit An-sich-Sein (svabhāva) ist. Wie Eisen nicht mit An-sich-Sein des Goldes ist; obwohl weiterhin verschiedentlich geschmiedet (und) geschmolzen, wird es nicht später Gold. Ferner:

> Wenn die dharmas (Objekte) nicht leer (sind), gibt es kein Böses- und Gutestun. Was tut man Nicht-

---

[1] Nach TE. KE.: „Durch den Pfad des Buddha ist bodhi".

Leeres, weil dieses (doch) in seinem An-sich-Sein (svabhāva) wahr (bestimmt) ist? (XXIV. 33.)

Wenn die dharmas (Objekte) nicht leer, dann tut der Mensch niemals Böses (und) Gutes. Weshalb? Weil Böses (und) Gutes in seinem An-sich-Sein vorher schon ist.[1] Auch weil nicht Tun (und) Tuender ist. Ferner:

> Du bringst nicht bei Bösem (und) Gutem (Frucht-) Vergeltung hervor; dann sind eben ohne Böses (und) Gutes (Frucht-)Vergeltungen. (XXIV. 34.)

Bei den Bedingungen des Bösen (und) Guten seid ihr ausnahmslos ohne Vergeltung. Dann würde eben ohne Bedingung durch Böses (und) Gutes die Vergeltung sein. Weshalb? Weil Vergeltung nicht aus Grund hervorgehend erreicht wird.

Frage: Ohne Böses (und) Gutes kann nicht der Tugend (und) Sünde Vergeltung sein. Nur durch Böses (und) Gutes ist Vergeltung von Tugend (und) Sünde.

Antwort:

> Wenn (man) sagt: „Durch Böses (und) Gutes entsteht Vergeltung", (dann) ist Frucht durch Böses (und) Gutes entstanden: wie sagt man „nicht leer"? (XXIV. 35.)

Wenn ohne Böses (und) Gutes nicht die Folge (Frucht) von Tugend (und) Sünde ist, wie sagt (man): „Frucht (Folge) ist nicht leer"? Wenn so, dann ist ohne [Tun und][2] Tuenden nicht Gutes (und) Böses. Früher lehrt(et) ihr: „Die dharmas (Objekte) sind nicht leer." Diese Sache ist nicht richtig. Ferner:

> Ihr widersprecht allen dharmas (Objekten), den Ursachen und Bedingungen (hetu-pratyaya), der Leerheit; dann widersprecht ihr der weltlichen Umgangsweise (loka-vyavahāra) und allen übrigen dharmas, die es gibt. (XXIV. 36.)

Wenn ihr den Bedingungen (und) dem höchsten Sinne der Leerheit widersprecht, dann widersprecht ihr allen Objekten (dharma) des weltlichen Umgangs. Weshalb?

> Wenn du die Leerheit bestreitest, dann wäre nicht Getanes, ohne Tun wäre doch Tun, nicht tuend würde (er) Täter heißen. (XXIV. 37.)

---

[1] TE.: „vorher schon wahrhaftig ist". [2] Nach TE. zu tilgen.

Wenn (man) die Leerheit bestreitet, dann sind alle Folgen ausnahmslos ohne Tun, ohne Grund. Ohne Tun aber (wäre) Tun, und alle Tuenden wären nicht mit (dem), was sie tun. Und ohne Tuenden wäre dann Tat (karma), wäre Vergeltung, wäre Annehmer (upādātṛ). Nur ist diese Sache ausnahmslos nicht richtig. Deshalb sollte man das Leere nicht bestreiten. Ferner:

> Wenn absolut wahrhaftig der Welt verschiedene Eigenschaften (lakṣaṇa) wären, dann (würde sie) nicht entstehen, nicht vergehen, immer ewig, nicht zerstört. (XXIV. 38.)

Wenn die dharmas (Objekte) wahrhaftiges An-sich-Sein haben, dann würden der Welt verschiedene lakṣaṇas, (d. h.) deva (Götter), manuṣya (Menschen), Tiere (tiryag-yoni): alle Dinge ausnahmslos nicht entstehen (und) nicht vergehen, immer verharrend (und) nicht zerstört. Weshalb? Weil tatsächliches Sein nicht zu verwandeln ist. Aber, (wie) offenbar gesehen, sind alle Dinge jedes veränderlich vereigenschaftet — (mit) Entstehen, Vergehen, Verändern. Deshalb würden sie nicht wahrhaftiges Sein haben. Ferner:

> Wenn Leeres nicht ist, würde Noch-nicht-Erreichtes nicht erreicht, auch würden die Qualen (kleśa) nicht vernichtet, auch wäre nicht Vergänglichkeit des Leides. (XXIV. 39.)

Wenn leere dharmas (Objekte) nicht sind, dann würden eben Weltliches (laukika) (und) Überweltliches (lokottara), wie Verdienst (und) Tugend, (die) noch nicht erreicht (sind), ausnahmslos nicht erreicht werden. Auch wäre nicht Vernichtung der Qualen (kleśa), dann wäre auch nicht Vergänglichkeit des Leides. Weshalb? Weil wahrhaftig seiend.

> Deshalb wird im sūtra gelehrt: Wenn man die Abhängigkeit sieht, dann heißt es: (er) kann Buddha sehen, und des Leides Entstehung, Vergehen und den Pfad sehen. (XXIV. 40.)

Wenn (ein) Mensch alle dharmas (Objekte) durch Bedingungen (pratyaya) entstehen sieht, so kann dieser Mensch des Buddha dharma-kāya (Körper der Lehre) sehen, Verstand (und) Einsicht vermehren, (und) kann die vier edlen Wahrheiten

sehen: das Leid, (dessen) Entstehung, Vergehen, (und den) Pfad. (Ist) Sehen der vier edlen Wahrheiten, (so) erreicht er die vier Früchte (und) vernichtet des Leides Qualen (kleśa). Deshalb sollte man die Leerheit nicht bestreiten. Wenn (man) die Leerheit bestreitet, dann bestreitet man das abhängige Entstehen (pratītya-samutpāda); bestreitet man das abhängige Entstehen, so bestreitet man die drei Kostbarkeiten (ratna); wenn man die drei Kostbarkeiten bestreitet, so bestreitet man sich selbst.

Fünfundzwanzigster Abschnitt.

Das Erlöschen.

Frage:

> Wenn alle dharmas leer, ohne Entstehen (und) ohne Vergehen, was wird abgeschnitten? was wird zerstört? und heißt dann „nirvāṇa" (Erlöschen)? (XXV. 1.)

Wenn alle dharmas leer, dann (sind sie) ohne Entstehen (und) ohne Vergehen. Ohne Entstehen (und) ohne Vergehen: was wird abgeschnitten, was wird zerstört, (das) nirvāṇa heißt? Deshalb wären alle dharmas nicht leer. Weil die dharmas nicht leer sind, heißt das Abschneiden der Qualen (kleśa) (und) das Vernichten der fünf skandhas „nirvāṇa".

Antwort:

> Wenn die dharmas nicht leer, dann (sind sie) nicht mit Entstehen, nicht mit Vergehen: was wird abgeschnitten? was vernichtet? und mit „nirvāṇa" bezeichnet? (XXV. 2.)

Wenn alles Weltliche nicht leer, dann, ohne Entstehen (und) ohne Vergehen, was wird abgeschnitten? was wird vernichtet? und heißt dann „nirvāṇa"? Deshalb erreicht man (eben)[1] nicht durch Sein und Nichtsein, auf beide Arten, nirvāṇa. Was heißt „nirvāṇa"?

> Ohne Erlangen, auch ohne Erreichen, nicht abgeschnitten, auch nicht ewig, nicht entstanden, auch nicht vergangen: das wird als nirvāṇa gelehrt. (XXV. 3.)

„Ohne Erlangen": was als Handlung (oder) als Folge nicht erlangt wird; „ohne Erreichen": was nirgends zu erreichen ist. „Nicht abgeschnitten": weil die fünf skandhas in der Vergangenheit völlig leer sind, wird, wenn der Pfad erreicht und in restloses nirvāṇa eingetreten wird, auch nichts abgeschnitten. „Nicht-ewig": wenn ein dharma zu erreichen ist, dann heißt der

[1] Zusatz von TE.

Unterscheidende „ewig" (?). Weil das im nirvāṇa still Vergangene nicht (als) dharma (als Objekt) zu unterscheiden ist, heißt es nicht „ewig". „Entstehen" und „Vergehen" sind auch so. Ein So-vereigenschaftetes heißt „nirvāṇa". Ferner lehrt das sūtra: „Das nirvāṇa ist nicht seiend, ist nicht nicht-seiend, ist nicht seiend-und-nichtseiend, ist nicht weder-seiend-noch-nicht-seiend." Wenn (man) alle dharmas (Objekte) nicht annimmt, innen still-erloschen, heißt (es) „nirvāṇa". Weshalb?

> nirvāṇa heißt nicht Sein; Sein ist eben (mit) Alter-(und-)Tod vereigenschaftet. Niemals ist das Dasein ohne die Eigenschaft des Alters und Todes. (XXV. 4.)

(Weil mit den) Augen gesehen alle Dinge ausnahmslos entstehen (und) vergehen, sind sie mit Alter (und) Tod vereigenschaftet. Wenn nirvāṇa wäre, dann würde es die Eigenschaft Alter (und) Tod haben. Nur ist diese Sache nicht richtig. Deshalb heißt nirvāṇa nicht „Sein". Auch sieht man nicht, (daß) getrennt von Entstehen, Vergehen, Alter-(und-)Tod ein wahrhaftiger dharma ist, (der „nirvāṇa" heißt).[1] Wenn nirvāṇa so ist, dann würde es mit der Eigenschaft des Entstehens (und) Vergehens, Alters (und) Todes sein. Weil ohne Eigenschaft des Alter (und) Todes, heißt es „nirvāṇa". Ferner:

> Wenn nirvāṇa ein Sein (bhāva) ist, dann ist nirvāṇa eben gewirkt (saṃskṛta); niemals gibt es einen dharma, der nicht-gewirkt (asaṃskṛta) wäre. (XXV. 5.)

nirvāṇa ist nicht ein Sein (bhāva). Weshalb? Alle Dinge, (die) durch Bedingungen (pratyaya) entstanden (sind), sind ausnahmslos gewirkt (saṃskṛta); nicht ist ein Sein (dharma), das „nicht-gewirkt" (asaṃskṛta) heißt. Obschon ewige dharmas fiktiv „asaṃskṛta" heißen, ist, mit Vernunftgründen gesucht, ein nicht-ewiger dharma wohl nicht, um so mehr ist (ein) ewiger dharma nicht zu erreichen.[2] Sehen (sc. eines solchen?) ist nicht erreichbar. Ferner:

> Wenn nirvāṇa ist, wie heißt es „ohne Annehmen" (anupādāya)? „Nicht ist es nicht durch Annehmen" aber heißt „Sein" (bhāva). (XXV. 6.)

Wenn (man) sagt: „nirvāṇa ist ein Sein (bhāva)", dann würde eben das sūtra nicht lehren: „Ohne Annehmen (anu-

---

[1] Zusatz von TE. [2] Nach KE.

pādāya) ist das nirvāṇa." Weshalb? Es ist kein Sein (bhāva), das, ohne Annehmen, doch ist. Deshalb ist nirvāṇa nicht ein Sein.

Frage: Wenn Sein (bhāva) nicht nirvāṇa, dann würde doch wohl Nichtsein nirvāṇa sein?

Antwort:

> Wenn schon nirvāṇa kein Sein ist, um so mehr ist nirvāṇa doch wohl nicht Nichtsein; nirvāṇa ist nicht Sein: an welchem Orte wird Nichtsein sein? (XXV. 7.)

Wenn ein Sein nicht nirvāṇa ist, wie ist ein Nichtsein nirvāṇa? Weshalb? Weil abhängig von Sein Nichtsein ist. Wenn Sein nicht ist, wie[1] ist Nichtsein? Wie das sūtra lehrt: „Vorher Sein, jetzt Nichtsein, (das) heißt eben «Nichtsein»." nirvāṇa ist eben nicht so. Weshalb? Weil ein nicht-seiender dharma sich in Nichtsein verwandelt. Deshalb wird auch Nichtsein nicht nirvāṇa. Ferner:

> Wenn Nichtsein nirvāṇa ist, wie heißt es „ohne Annehmen" (anupādāya)? (Was) noch nicht ohne Annehmen (anupādāya) ist, heißt doch Nichtsein (abhāva). (XXV. 8.)

Wenn man sagt: „Nichtsein ist nirvāṇa", dann würde das sūtra nicht lehren: „Ohne Annehmen" heißt nirvāṇa. Weshalb? Es gibt kein „ohne Annehmen" (anupādāya), (das) doch „Nichtsein" heißt. Deshalb erkennt man: nirvāṇa ist nicht Nichtsein.

Frage: Wenn nirvāṇa nicht Sein, nicht Nichtsein ist, welches (eig. „das wievielte") ist dieses nirvāṇa?

Antwort:

> Wegen Annehmens der Bedingungen (pratyaya) (ist) Wandern im saṃsāra; die Bedingungen nicht-annehmen, das heißt „nirvāṇa". (XXV. 9.)

Weil man nicht, wie (sie) tatsächlich (sind), die Verkehrtheiten erkennt, ist abhängig von den fünf upādāna-skandhas Wandern im saṃsāra. Weil man, wie tatsächlich, die Verkehrtheiten erkennt, dann (ist) nicht[2] weiter abhängig von den fünf upādāna-skandhas Wandern im saṃsāra. Da die wesen-(svabhāva-)losen fünf skandhas nicht ferner Seinszusammenhang

[1] TE.: „was". [2] TE.: „wird nicht erreicht".

(bhava-santāna) erreichen, deshalb heißt es „Erlöschen" (nirvāṇa). Ferner:

> Wie im sūtra des Buddha gelehrt wird: „Das Sein aufgeben, das Nichtsein aufgeben: deshalb erkennt man das nirvāṇa nicht als Sein, auch nicht als Nichtsein." (XXV. 10.)

„Sein" heißt (die) drei (Arten von) Sein. „Nichtsein" heißt: (die) drei (Arten von) Sein (sind) abgeschnitten (und) vergangen. Buddha lehrt: „Wegen Aufgebens (eig. „Abschneidens") dieser zwei Sachen wird man erkennen: nirvāṇa (ist) nicht Sein, auch nicht Nichtsein."

Frage: Wenn sowohl Sein wie Nichtsein nicht nirvāṇa sind, dann sind doch jetzt wohl Sein (und) Nichtsein verbunden nirvāṇa?

Antwort:

> Wenn man sagt: „Sein (und) Nichtsein verbunden ist eben nirvāṇa", dann ist Sein (und) Nichtsein eben Erlösung (mokṣa); diese Sache ist eben nicht richtig. (XXV. 11.)

Wenn man sagt: „Sein (und) Nichtsein vereint ist nirvāṇa", dann sind Sein und Nichtsein, (die) zwei Sachen, verbunden, Erlösung. Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Wie[1] sind zwei entgegengesetzte Sachen (wie) Sein (und) Nichtsein an einem Orte? Ferner:

> Wenn man sagt: „Sein (und) Nichtsein verbunden ist nirvāṇa", (dann) ist nirvāṇa nicht ohne Annehmen (anupādāya); (denn) diese zwei entstehen durch Annehmen. (XXV. 12.)

Wenn [man sagt, daß][2] Sein (und) Nichtsein vereint nirvāṇa ist, dann würde das sūtra nicht lehren: „nirvāṇa heißt «ohne Annehmen» (anupādāya)." Weshalb? Sein (und) Nichtsein, (diese) zwei Sachen, sind durch Annehmen entstanden, durch wechselseitige Abhängigkeit sind sie eben. Deshalb ist nicht möglich (eig. „wird nicht erreicht"), daß Sein (und) Nichtsein, (diese) zwei Sachen, vereint nirvāṇa sind. Ferner:

> Sein (und) Nichtsein: beide vereint erreicht, wie heißen sie „nirvāṇa"? nirvāṇa heißt nicht-gewirkt

---

[1] Nach KE. [2] Zusatz von TE.

> (asaṃskṛta), Sein (und) Nichtsein, diese sind gewirkt (saṃskṛta). (XXV. 13.)

Sein (und) Nichtsein, (diese) zwei Sachen vereint, erreichen nicht die Bezeichnung „nirvāṇa“. nirvāṇa heißt asaṃskṛta, Sein (und) Nichtsein, diese (sind) saṃskṛta. Deshalb sind Sein (und) Nichtsein nicht [das] nirvāṇa. Ferner:

> Sein (und) Nichtsein, (diese) zwei Sachen vereinigt, wie sind diese nirvāṇa? Diese zwei sind nicht am selben Ort, wie Helligkeit (und) Finsternis sich nicht vereinigen. (XXV. 14.)

Die zwei Sachen, Sein (und) Nichtsein, erreichen nicht den Namen nirvāṇa. Weshalb? Sein (und) Nichtsein (sind) entgegengesetzt (und) an einem Orte nicht zu erreichen, wie Helle (und) Dunkel nicht sich vereinigen. Deshalb ist zur Zeit des Seins nicht Nichtsein, zur Zeit des Nichtseins ist nicht Sein. Wie heißen nun Sein (und) Nichtsein miteinander vereint „nirvāṇa“?

Frage: Wenn Sein (und) Nichtsein miteinander vereint nicht nirvāṇa sind, dann wäre jetzt weder Sein noch Nichtsein das nirvāṇa.

Antwort:

> Wenn weder Sein noch Nichtsein „nirvāṇa“ heißt, wodurch ist denn dieses „weder-Sein-noch-Nichtsein“ unterschieden? (XXV. 15.)

Wenn nirvāṇa weder Sein noch Nichtsein (ist), wovon abhängig wird dann dieses weder-Sein-noch-Nichtsein unterschieden? Deshalb: „Weder Sein noch Nichtsein (ist) nirvāṇa“, diese Sache ist nicht richtig. Ferner:

> Nicht Sein (und) Nichtsein unterscheiden: so heißt „nirvāṇa“; wenn Sein (und) Nichtsein erreicht ist, ist weder Sein noch Nichtsein erreicht. (XXV. 16.)

Ihr unterscheidet: weder Sein noch Nichtsein: das ist nirvāṇa. Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Wenn Sein (und) Nichtsein erreicht werden, und später weder Sein noch Nichtsein erreicht werden, so heißt der Gegensatz zu Sein „Nichtsein“, der Gegensatz zu Nichtsein heißt „Sein“. Dieses Sein (und) Nichtsein ist im dritten Satze schon widerlegt. Weil Sein (und) Nichtsein nicht ist, wie ist weder Sein noch Nichtsein? Deshalb ist nicht nirvāṇa weder Sein noch Nichtsein. Ferner:

> Nach dem nirvāṇa des tathāgata sagt man nicht „Sein" und „Nichtsein"; auch sagt man nicht: „Sowohl Sein als Nichtsein"; auch nicht: „Weder Sein noch Nichtsein." (XXV. 17.)
>
> Zu des tathāgata gegenwärtiger Zeit sagt man nicht: „Sein" und „Nichtsein", auch sagt man nicht: „Sowohl Sein als Nichtsein", „Weder Sein noch Nichtsein." (XXV. 18.)

Weder nach dem Tode (eig. „Vergehen", nirodha) des tathāgata noch in (seiner) Gegenwart nimmt man an: „tathāgata ist", auch nimmt man nicht an: „tathāgata ist nicht", auch nimmt man nicht an: „tathāgata ist und ist nicht", auch nimmt man nicht an: „Weder ist tathāgata, noch ist er nicht." Weil man nicht annimmt, soll man nicht unterscheiden: „nirvāṇa ist — ist nicht usw." Wer wird ohne tathāgata das nirvāṇa erreichen? wann, wo, durch welche Lehre (dharma) nirvāṇa lehren? Deshalb ist zu aller Zeit (auf) alle Arten gesucht des nirvāṇa Beschaffenheit nicht zu erreichen. Ferner:

> nirvāṇa ist von saṃsāra nicht im geringsten unterschieden; saṃsāra ist von nirvāṇa auch nicht im geringsten unterschieden. (XXV. 19.)

Mit Bezug auf das Wandern (eig. „Gehen und Kommen") des Zusammenhangs der fünf skandhas lehrt (und) nennt (man) saṃsāra (eig. „Welt"). Die fünf skandhas (in ihrem) An-sich-Sein sind völlig leer, ohne Annehmen (anupādāna), still-vergangen (śānta-niruddha): diese Sache ist früher schon gelehrt. Weil alle dharmas ohne Entstehen, ohne Vergehen sind, ist zwischen saṃsāra und nirvāṇa kein Unterschied, das nirvāṇa ist auch nicht von saṃsāra verschieden. Ferner:

> Des nirvāṇa Wirklichkeitsgrenze (koṭi) und auch des saṃsāra Grenze: so(lche) zwei Grenzen sind nicht mit dem allergeringsten Unterschied. (XXV. 20.)

Gründlich untersucht, ist des saṃsāra und des nirvāṇa Wirklichkeitsgrenze ohne Entstehensgrenze. Weil in gleicher Weise nicht zu erreichen, ist nicht der geringste Unterschied. Ferner:

> „Nach dem Vergehen (nirodha) ist Nichtsein" usw., „hat Ende (koṭi)" usw., „ewig" usw.: alle solche Ansichten erheben sich abhängig von nirvāṇa, (von) zukünftiger und vergangener Welt. (XXV. 21.)

„Nach dem nirvāṇa ist tathāgata", „ist tathāgata nicht", „ist zugleich tathāgata und ist nicht tathāgata", „ist weder tathāgata noch ist nicht tathāgata"; „Die Welt ist mit Ende", „ist ohne Ende", „Die Welt ist sowohl mit als ohne Ende", „Die Welt ist weder mit noch ohne Ende", „Die Welt ist ewig", „Die Welt ist nicht ewig", „Die Welt ist sowohl ewig als nicht ewig", „Die Welt ist weder ewig noch nicht ewig": diese dreiartigen (sind) zwölf Ansichten. „Nach dem Vergehen ist tathāgata", „ist er nicht" usw., (diese) vier Ansichten beziehen sich (eig. „erheben sich") auf das nirvāṇa. „Die Welt ist mit Grenze", „ist ohne Grenze" usw., (diese) vier Ansichten beziehen sich auf die zukünftige Welt. „Die Welt ist ewig", „ist nicht ewig" usw., (diese) vier Ansichten beziehen sich auf die vergangene Welt. „tathāgata ist nach dem Vergehen", „er ist nicht" usw. ist nicht zu erreichen. Das nirvāṇa auch so. (Ebenso) wie „Der Welt Anfangsgrenze (und) Endgrenze hat ein Ende", „hat kein Ende", „ist ewig", „ist nicht ewig" usw. nicht zu erreichen sind. nirvāṇa auch so. Deshalb lehrt er: „saṃsāra und nirvāṇa sind nicht verschieden." Ferner:

> Weil alle dharmas leer sind, was ist begrenzt, was unbegrenzt, sowohl begrenzt als unbegrenzt, weder begrenzt noch unbegrenzt? (XXV. 22.)
>
> Was ist eines oder verschieden, was ist ewig oder nicht ewig, sowohl ewig als nicht ewig, weder ewig noch nicht ewig? (XXV. 23.)
>
> Die dharmas sind nicht zu erreichen, zerstört (ist) alle Entfaltung (prapañca), nicht ist (ein) Mensch, auch ist nicht Ort, auch ist nichts von Buddha gelehrt. (XXV. 24.)

Weil alle dharmas zu allen Zeiten auf alle Arten durch Bedingungen entstehen, weil vollkommen leer, haben sie nicht An-sich-Sein (svabhāva). Bei so(lchen) dharmas: was hat Grenze (und) wer begrenzt? Was ist ohne Grenze? sowohl mit als ohne Grenze? weder mit noch ohne Grenze? Was ist ewig? Wer ist ewig? Was ist nicht ewig? ewig (und) nicht ewig? weder ewig noch nicht ewig? Wer ist weder ewig noch nicht ewig? Welcher Leib (kāya) ist denn Selbst (ātman), welcher Leib ist verschieden von Selbst? Solche 62 falsche Ansichten (dṛṣṭi) sind im vollkommen Leeren ausnahmslos nicht zu er-

reichen. Die erreicht sind, hören ausnahmslos auf, der prapañca (Entfaltung) vergeht ausnahmslos. Weil prapañca vergeht, durchschaut (und) durchdringt man der dharmas (Objekte) tatsächliche Beschaffenheit und erreicht den still-verborgenen Weg. (Von) dem Abschnitt über die Bedingungen[1] (an) unterschieden (und) gesucht, ist nicht Sein, nicht Nichtsein, ist nicht sowohl Sein als Nichtsein, ist nicht weder Sein noch Nichtsein. Das heißt der dharmas (Objekte) tatsächliche Beschaffenheit, auch heißt (es) Wirklichkeitsgrenze des Wesens des tathāgata, nirvāṇa. Deshalb ist tathāgata ohne Zeit (und) ohne Ort. Für Menschen lehrt (er) des nirvāṇa wahres Wesen. Deshalb lehrt er: alle (sc. Dinge), die erreicht werden, hören ausnahmslos auf; prapañca (Entfaltung) hört ausnahmslos auf.

---

[1] 1. Abschnitt.

Sechsundzwanzigster Abschnitt.

Die zwölf Glieder.

Frage: Durch das große Fahrzeug (mahāyāna) lehrt ihr den Weg des höchsten Sinnes. Ich will jetzt den śrāvakadharma (-Lehre) lehren hören (und) den Weg des höchsten Sinnes betreten.

Antwort:

Die von Verblendung (moha) umhüllten Lebewesen (sattva) erzeugen für später drei Wirkungen (saṃskāra); weil sie diese saṃskāras erzeugen, ist entsprechend den saṃskāras Eintreten[1] in sechs gatis („Gänge" der Seelenwanderung). (XXVI. 1.)

Durch der saṃskāras Verursachung nimmt Bewußtsein (vijñāna) den sechs-gati-Leib an; weil Haften des Bewußtseins ist, ist Vermehren und Vergrößern (von) Name-und-Form (nāma-rūpa). (XXVI. 2.)

Weil Name-und-Form sich vermehrt (und) vergrößert, dadurch entstehen aber die sechs Gebiete (āyatana); Leidenschaft, Sinnesbereich (gocara) und Bewußtsein: durch deren Zusammensein entstehen die sechs Berührungen (sparśa). (XXVI. 3.)

Weil abhängig von den sechs Berührungen, entstehen dann die drei Empfindungen (vedanā); [weil] abhängig von den drei Empfindungen aber entsteht Verlangen (tṛṣṇā) und Begierde (kāma). (XXVI. 4.)

Abhängig von Verlangen sind die vier Annahmen (upādāna); weil abhängig (von den vier upādānas), ist Sein (bhava); wenn der Annehmende nicht annimmt, dann ist Erlösung (mokṣa) nicht mit Sein. (XXVI. 5.)

Durch Sein aber ist Entstehen (jāti), durch Entstehen (Geburt) ist Alter (und) Tod; weil Alter (und)

[1] TE.: „Fallen.

Tod ist, ist Trauer, Bedauern, Leid (und) Qualen (kleśa). (XXVI. 6.)

Solche Sachen ausnahmslos aber sind durch Entstehen, nur durch diese Bedingungen sammelt sich aber große Leidesanhäufung an. (XXVI. 7.)

Das wird bezeichnet als Alter (und) Tod, der Ursprung der saṃskāras (Wirkungen); vom Nichtwissenden wird getan, vom Wissenden wird nicht getan. (XXVI. 8.)

Weil diese Sache vergeht, entsteht diese Sache eben nicht; nur diese Leidesanhäufung vereinigt sich, so aber ist richtiges Vergehen. (XXVI. 9.)[1]

Gewöhnliche Leute, weil von Nichtwissen (avidyā) geblendet, erzeugen durch Handlungen (karma) des Leibes, der Rede, des Geistes für späteren Leib sechs-gati-saṃskāras. Nach erzeugten saṃskāras gibt es obere, mittlere, untere (Wesen). Das Bewußtsein (vijñāna) tritt in die sechs gatis ein, abhängig von den saṃskāras empfängt (man) den Leib. Durch die Verursachung des Haftens des Bewußtseins ist Entstehung (samudaya) von Name-und-Form (nāma-rūpa); wegen Entstehens von Name-und-Form sind sechs Sinnesgebiete (āyatana). Weil von den sechs Sinnesgebieten abhängig, sind sechs Berührungen (sparśa). Weil von sechs Berührungen abhängig, sind drei Empfindungen (vedanā). Von den drei Empfindungen abhängig entsteht Begierde (kāma) (und) Verlangen (tṛṣṇā). Abhängig von Begierde und Verlangen sind vier (Arten von) Annehmen (upādāna). Die upādānas, zur Zeit des Annehmens (upādāna), veranlassen durch Handlungen des Leibes, der Rede, des Geistes Böses und Gutes und bewirken später den Zusammenhang der drei Zustände (bhava). Durch Sein aber ist Entstehen (jāti), durch Geburt ist Alter (und) Tod, durch Alter (und) Tod ist Trauer, Bedauern, Leid, Qualen (kleśa), verschiedenartiger Kummer. Nur ist Entstehung von großer Leidesanhäufung (duḥkha-skandha-samudaya). Deshalb erkennt man: gewöhnliche Leute ohne Verstand verursachen Ursprung und Ursache dieser saṃskāras von Alter (und) Tod. Das wird vom Verständigen nicht verursacht, weil er, wie tatsächlich, sieht. Dann vergeht

[1] Die kārikās dieses Abschnittes stimmen teilweise nicht mit denen der anderen Versionen überein.

Nichtwissen (avidyā). Weil Nichtwissen vergeht, vergehen auch die Wirkungen (saṃskāra). Weil der Grund (hetu) vergeht, vergeht auch die Folge (phala). So (durch) Üben, Wiederholen (und) Prüfen der Kenntnis vom Entstehen und Vergehen der zwölf nidānas vergeht diese Sache; weil diese Sache vergeht, vergeht bis zu Geburt, Alter, Tod, Trauer, Kummer die große Leidesanhäufung (duḥkha-skandha) ausnahmslos tatsächlich. Das tatsächlich Vergehende vergeht vollständig. Die Bedeutung (Sinn) dieses Entstehens (und) Vergehens der zwölf nidānas (ist), wie im abhidharma und (in den) sūtras ausführlich gelehrt.

Siebenundzwanzigster Abschnitt.

Die falschen Ansichten.

Frage: (Ich habe) schon gehört, (wie) das Mahāyāna falsche Ansichten widerlegt, jetzt will ich hören, (wie) die śrāvaka-Lehre (-dharma) falsche Ansichten (mithyā-dṛṣṭi) widerlegt.

Antwort:

> „Ich, in der vergangenen Welt, war" oder „war nicht", „Die Welt ist ewig" usw.: alle (diese) Ansichten sind ausnahmslos auf die vergangene Welt bezüglich. (XXVII. 1.)
>
> „Ich, in der zukünftigen Welt, werde sein" oder „werde nicht sein", „(Die Welt ist) mit Ende" usw.: derartige Ausnahmen sind ausnahmslos auf die zukünftige Welt bezüglich. (XXVII. 2.)

„Ich, in der vergangenen Welt, (war) seiend", oder „nichtseiend", (oder) „seiend-und-nichtseiend", oder „weder seiend noch nichtseiend": dann heißt es: Ansichten des „ewig" usw. mit Bezug auf die vergangene Welt. „Ich, in der zukünftigen Welt, (entweder) werde wirken", (oder) „nicht wirken", (oder) „wirken und nicht wirken", (oder) „weder wirken noch nicht wirken": dann heißt das: falsche Ansichten des „mit Grenze", „ohne Grenze" usw. mit Bezug auf die zukünftige Welt. Solche und ähnliche sind falsche Ansichten. Weshalb nennt man sie „falsche Ansichten"? Diese Sache wird (er) jetzt lehren.

> „In der vergangenen Welt war Ich": diese Sache ist nicht erreichbar. In der vergangenen Welt (befindliches) Ich wird nicht in der jetzigen Welt befindliches Ich.[1] (XXVII. 3.)
>
> Wenn (man) sagt: „Ich (ātman) eben bin das, aber der Leib (kāya) ist verschieden-vereigenschaftet", wenn

[1] Nach TE.

es ohne Leib sein soll, wo ist das Ich (ātman) getrennt? (XXVII. 4.)

Ohne Leib ist nicht Ich: diese Sache ist schon erreicht. Entweder sagt man: der Leib eben ist Ich, oder ganz und gar nicht ist Ich. (XXVII. 5.)

Nur heißt der Leib nicht Ich, weil das mit Leib Vereigenschaftete entsteht und vergeht. Wie wird man aber durch Annehmen (upādāna) (ein) Annehmer (upādātṛ) werden? (XXVII. 6.)

Wenn ohne Leib Ich ist, so ist eben diese Sache nicht richtig. „Ohne Annehmen (upādāna) ist Ich" ist aber tatsächlich nicht zu erreichen. (XXVII. 7.)

Jetzt ist Ich nicht abgetrennt von Annehmen (upādāna), auch nicht eben[1] dasselbe wie upādāna, weder ohne upādāna noch nicht (ohne): das eben ist die absolut wahre Bedeutung. (XXVII. 8.)

„Ich war in früherer Welt": diese Sache ist [eben][2] nicht richtig. Weshalb? Ich in früherem Leben (Welt) bin eben nicht jetziges Ich, weil Fehler des Ewigseins (śāśvata) wäre. Wenn ewig, dann ist der Fehler eines regressus ad infinitum (anavasthā). Weshalb? Wie ein Mensch dadurch, daß er Gutes (aus)übt, deva (Gott) wird, aber[3] später Mensch wird. Wann das Ich (ātman) eines früheren Lebens (eig. „Welt") eben das Ich des jetzigen Lebens ist[4], dann ist ein deva eben dieser Mensch. Ferner wird ein Mensch, durch böses karma (Tun), ein caṇḍāla, später wird er ein brāhmaṇa. Wenn das Ich des früheren Lebens eben jetzt Ich ist, dann ist der caṇḍāla ein und derselbe wie der brāhmaṇa; z. B. wie ein in Śrāvastī (wohnender) brāhmaṇa, (der) Devadatta heißt, auch in der Stadt Rājagṛha anlangend Devadatta heißt; nicht wird er ein anderer, weil er die Stadt Rājagṛha erreicht. Wenn (einer) vorher deva ist, später Mensch wird, dann ist der deva eben der Mensch; der caṇḍāla ist eben der brāhmaṇa. Nur ist diese Sache nicht richtig. Weshalb? Ein deva ist eben nicht dieser Mensch, der caṇḍāla ist eben nicht dieser brāhmaṇa. Solche Fehler des Ewigseins (śāśvata) sind. Daher, wenn man sagt: „Das Ich (ātman) eines früheren

[1] KE.: „nur". [2] Nach TE. zu tilgen. [3] Nach TE.
[4] TE.: „das jetzige Ich ist".

Lebens wird nicht das jetzige Ich. Wie ein Kleider waschender Mensch Wäscher heißt, ein mähender Mäher heißt. Aber obwohl der Wäscher vom Mäher nicht verschieden ist, so ist doch der Wäscher nicht eben der Mäher. So heißt das Selbst (ātman), deva-Leib annehmend, deva, Selbst, Menschen-Leib annehmend, heißt Mensch. Das Selbst (ātman) ist nicht verschieden, aber der Leib ist verschieden": diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Wenn eben dieser (ein) Mensch ist[1], würde man nicht sagen: „Ein deva wird Mensch." Der jetzige Wäscher ist vom Mäher verschieden, oder er ist nicht verschieden. Wenn nicht verschieden, dann wäre der Wäscher eben der Mäher. So (wäre) der deva (in) einem früheren Leben (Welt) eben dieser Mensch; ein caṇḍāla (wäre) eben dieser brāhmaṇa: dann ist auch das Selbst (ātman) mit dem Fehler des Ewigseins (śāśvata). Wenn verschieden, dann ist der Wäscher eben nicht der Mäher. So wird ein deva nicht Mensch. Das Selbst (ātman) ist auch nicht ewig. Nicht-ewig ist eben anātman(ohne Selbst) - vereigenschaftet. Deshalb ist nicht möglich, zu sagen: „Ein und dasselbe."

Frage: Weil ātman (Selbst) eben nur von upādāna abhängig ist, unterscheidet man: „dieser deva", „dieser Mensch". upādāna heißt die Gesamtheit der fünf skandhas (pañca-skandhakāya). Weil von Tun (karman) abhängig, unterscheidet man: „dieser deva", „dieser Mensch", „dieser caṇḍāla", „dieser brāhmaṇa". Aber ātman (das Selbst) ist tatsächlich nicht deva, nicht Mensch, nicht caṇḍāla, nicht brāhmaṇa. Deshalb ist nicht solcher Fehler.

Antwort: Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Wenn der Leib (kāya) deva wird, Mensch wird, caṇḍāla wird, brāhmaṇa wird, dann ist (er) nicht dieser ātman (Selbst), dann ist ohne Leib das Selbst. Jetzt wandern (eig. „gehen und kommen") Böses (und) Gutes in Geburt (und) Tod (saṃsāra): alles ausnahmslos ist das der Leib, nicht das Selbst (ātman). Weil von Bösem abhängig, fällt man in die drei schlimmen Gänge (gati); weil von Gutem abhängig, fällt man in die drei guten Gänge. Wenn Leid, Freude, Groll, Lust, Trauer, Furcht usw. aller dieser Vereinigung (kāya) nicht das Selbst (ātman) ist, wozu braucht man ātman? (Es ist) wie das Heilen des Bösen

[1] TE.: „Wenn es eben der(selbe) ist".

gewöhnlicher Menschen, nicht vorbereitet für diese Askese (eig. „Hinausgehen aus der Familie", prāvrājya). Der bedingte Zusammenhang der fünf skandhas: da (dessen) Böses (und) Gutes nicht verloren wird, ist Erlösung (mokṣa). Wenn alles dessen Vereinigung (eig. „Körper", kāya) ohne Selbst (anātman) ist, wozu braucht man Selbst?

Frage: Böses (und) Gutes ist abhängig und beruhend auf dem ātman (Selbst). Weil ātman ist, was erkennt, der Leib (kāya) nicht ist, was erkennt, würde der Erkennende dieser ātman sein; von dem Tun abhängiges Böses (und) Gutes veranlassen, das ist dharma tun. Man wird erkennen: es muß einen Täter geben. Täter ist ātman. Der Leib wird von ātman benützt, auch ist dieser der Wohnort des ātman. Z. B. wie ein Hausherr mit Gras, Holz, Lehm, ungebrannten Ziegeln ein Haus baut. (Man) selbst, des Leibes wegen, läßt zum Benützen ein Haus bauen, (das) gut (oder) schlecht ist. Das Selbst (ātman) auch so erreicht abhängig von Gutes- (und) Bösestun einen guten oder häßlichen Körper. Das Wandern (saṃsāra, eig. „Geburt und Tod") in den sechs Gängen (gati) ist ausnahmslos von ātman gemacht. Deshalb gehört des Bösen (und) Guten Anhäufung (kāya, Leib) ausnahmslos dem Selbste an. Z. B. wie das Haus nur dem Hausherrn gehört, nicht einem andern Menschen gehört.

Antwort: Dieses Beispiel ist nicht richtig. Weshalb? Weil der Hausherr Gestalt hat, Berührung (sparśa) hat, Kraft hat, kann er das Haus leiten. Weil der von euch gelehrte ātman (Selbst) ohne Gewalt, ohne Berührung, nicht Kraft ausübt; selbst ohne Kraft seiend, Kraft nicht ausübend, kann er auch nicht bewirken, (daß) andere tun. Wenn in der Welt ein dharma ist, ohne Form (und) ohne Berührung, der wirken kann, dann ist (ātman)[1] eben zu glauben, anzunehmen (und) zu erkennen als wirkend. Nur ist diese Sache nicht richtig. Wenn ātman (das Selbst) wirkend ist, dann würde man[2] nicht selbst Leidvolles tun. Wenn der nachdenkt, dann ist Freudvolles zu begehren, nicht würde er es vergessen (und) außer acht lassen. Wenn ātman nicht Leid bewirkt, sondern Leid gewaltsam entsteht, dann ist das übrige ausnahmslos auch (von) selbst entstanden

[1] Fehlt TE. [2] Nach KE.

(und) wird nicht von ātman getan. Wenn der Sehende das Selbst (ātman) ist, (und das) Auge die Erscheinungen (rūpa) sehen kann, so würde das Auge dieses Selbst (ātman) sein. Wenn das Auge sieht, aber nicht ātman, dann, entgegengesetzt zu früher, sagt (man): der Seher, das ist ātman. Wenn der Sehende das Selbst (ātman) ist, dann würde ātman nicht Tönehören u. dgl. Sinnesgebiete (gocara) erreichen. Weshalb? Weil das Auge als Sehendes nicht Tönehören u. dgl. Gebiete (gocara) erreichen kann. „Das Selbst (ātman) ist Sehendes": diese Sache ist nicht richtig. Wenn (man) sagt: „Wie der Mäher mit geeigneter Sichel Gras mäht, so kann auch das Selbst (ātman) durch den Arm usw. wirken": (so) ist dieses Beispiel[1] nicht richtig. Weshalb? Von der Sichel getrennt ist jetzt der Mäher, aber von Leib, Geist (manas), Sinnen (indriya) ist der Wirkende nicht getrennt. Wenn (man) sagt: „Obwohl der Wirkende nicht Auge, Ohr usw. ist, wird er als wirkend erreicht", dann kann ein unfruchtbares Weib ein Kind erzeugen. So würden alle Sinne aussnahmslos nicht ātman (das Selbst) sein. Wenn (man) sagt: „Das rechte Auge sieht die Dinge, aber das linke Augen-Bewußtsein wird erkennen: getrennt ist der Sehende", so ist diese Sache nicht richtig. Die rechte Hand übt (und) tut jetzt, (was die) linke Hand nicht kann. Deshalb ist der Wirkende nicht getrennt. Wenn der Wirkende getrennt ist, so würde, was die rechte Hand übt, auch die linke Hand können, aber tatsächlich kann sie (es) nicht. Deshalb abermals ist kein Wirkender.

Ferner: Ein das Selbst (ātman) Annehmender (eig. „Habender")[2] sagt: „Wenn man andere Obst essen sieht, kommt im Munde Speichel hervor; das ist Kennzeichen (lakṣaṇa) des ātman." Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? Weil das Gedächtnis-Kraft (smṛti-bala) ist, aber nicht Kraft des ātman. Und auch dann (wird) die Abhängigkeit von ātman widerlegt: der Mensch befindet sich in Gesellschaft, beschämt wirft er den Speichel aus; aber der Speichel kommt gewaltsam heraus, und er kann sich selbst nicht beherrschen. Deshalb wird man erkennen, (daß) nicht ātman (ist).

Ferner: Wenn Verkehrtheit, Fehler, Sünde ist[3], (so) ist der im früheren Leben Vater, im jetzigen wird er Sohn; dieser

[1] TE.: „diese Sache". [2] Nach TE. [3] Nach KE.

Vater (und) Sohn ist einer, nur der Leib ist verschieden. Wie ein aus einem Haus ein (anderes) Haus Erreichender, weil er Vater ist, eben der Vater ist. Nicht weil er in ein verschiedenes Haus eingeht, ist er verschieden. Wenn ātman ist, wären diese zwei Eines. So ist dann ein großer Fehler.

Wenn (man) sagt: „Ohne ātman im fünf-skandha-santāna (-Zusammenhang) auch ist dieser Fehler", so ist diese Sache nicht richtig. Weshalb? Obwohl dieser fünf skandhas santāna zusammenhängt, ist entweder Zeit erforderlich, oder Zeit ist nicht erforderlich. Wie ein die Vorschrift Haltender Traubensaftbrei trinken darf, (aber) Traubenwein (Most) darf er nicht trinken; wenn er verändert (und) bitterer Wein wird, darf er (ihn) wieder trinken. Der fünf skandhas Zusammenhang (santāna) ist auch so; er hat Nutzen und hat keinen Nutzen. Wenn zuerst (und) zuletzt ein Selbst (ātman) ist, ist so(lcher) Fehler. Der fünf skandhas Zusammenhang hat nicht so(lchen) Fehler. Nur des Zusammenhangs der fünf skandhas wegen heißt es fiktiv „ātman", nicht ist (er) wahrhaftig seiend; wie das Zusammensein von Firstbalken und Dachsparren (ein) Haus ist, ohne Firstbalken und Dachsparren ist nicht das Haus besonders getrennt. So ist wegen des Zusammenseins der fünf skandhas ātman. Wenn ohne fünf skandhas tatsächlich nicht ātman getrennt ist, ist deshalb ātman nur fiktive (konventionelle) Bezeichnung, nicht wahrhaftig seiend.

Ihr lehrt(et) früher: ohne Annehmen (upādāna) ist getrennt der Annehmer (upādātṛ); durch upādāna unterscheidet (man) upādātṛ: der (ist) deva, der (ist) Mensch. Dieses beide ist nicht richtig. Man wird erkennen: es ist nur upādāna, nicht ist getrennt upādātṛ.

Wenn (man) sagt: „Ohne upādāna ist getrennt das Selbst (ātman)", (so) ist diese Sache nicht richtig. Wenn ohne upādāna ātman ist, wie ist es möglich, diese ātman-Beschaffenheit zu lehren? Wenn ohne Merkmal (lakṣaṇa) zu lehren, dann ist ohne upādāna nicht ātman. Wenn man sagt: „Ohne Leib ist nicht ātman, nur der Leib ist eben ātman", so ist das auch nicht richtig. Weshalb? Der Leib ist (mit) Entstehen, Vergehen vereigenschaftet, ātman eben nicht so.

Ferner: Wie heißt es denn wegen des upādāna „upādātṛ"? Wenn man sagt: „Ohne upādāna ist upādātṛ", so ist auch diese

Sache nicht richtig. Wenn ohne upādāna, (d. i.) die fünf skandhas, upādātṛ ist, (so) würde ohne fünf skandhas upādātṛ getrennt sein. Auge und die übrigen Sinne, (anscheinend?) zu erreichen, sind tatsächlich nicht zu erreichen. Deshalb ist ātman nicht ohne upādāna, auch (ist er) nicht eben dieses upādāna, auch nicht nicht-upādāna, auch ferner (ist er) nicht nicht-seiend. Dieses ist die wahrhaftige Bedeutung. Deshalb wird man erkennen: „Das vergangene Leben ist mit ātman (dem Selbst)“: diese Sache ist nicht richtig. Weshalb?

> „In der Vergangenheit wurde ich nicht“, diese Sache ist eben nicht richtig; Ich in der vergangenen Welt (d. h. Leben) ist verschieden vom jetzigen: ist auch nicht richtig. (XXVII. 9.)
>
> Wenn man sagt: „verschieden“, dann wäre ohne Später das Jetzt. ātman befindet sich (dann) im vergangenen Leben (eig. „Welt“), aber das jetzige Ich (ātman) ist (von) selbst entstanden. (XXVII. 10.)
>
> So dann vernichtet (und) vergangen, verliert es der Taten (karma) Vergeltung; jener wirkt, aber dieser nimmt an (empfängt): so(lche) Fehler bestehen. (XXVII. 11.)
>
> Früher war es nicht, aber jetzt ist es: hierin auch sind Fehler. ātman („ich“) bewirkte dann dharma, auch ist er („bin ich“) ohne Grund. (XXVII. 12.)

ātman im vergangenen Leben (eig. „Welt“) wird nicht der jetzige ātman: diese Sache ist nicht richtig. Weshalb? ātman im vergangenen Leben ist vom jetzigen ātman nicht unterschieden. Wenn das jetzige Ich von dem Ich des vergangenen Lebens verschieden wäre, dann würde ohne späteres Ich eben das jetzige Ich sein. Und das Ich des vergangenen Lebens (eig. „Welt“) würde auch später andauern; dieser Leib (würde) (von) selbst nochmals entstehen. Wenn so, dann würden die Extreme (koṭi) des uccheda (Abschneiden) zutreffen, dann würde allen Tuns (karma) Vergeltung verloren. Auch wirkt jener Mensch Böses, dieser Mensch empfängt Vergeltung: es sind unermeßliche derartige Fehler. Und dieses Ich würde vorher nicht sein, aber jetzt sein: das auch ist fehlerhaft. Das Ich wird dann dharma (bzw. bhāva), auch entsteht es ohne Grund. Deshalb wird das vergangene Ich nicht jetziges Ich. Diese Sache ist nicht richtig. Ferner:

> So (eig. „wie") die Ansichten: „Im vergangenen Leben (eig. „Welt") ist Ich", „ist nicht Ich", oder „beides" oder „keines von beiden": diese Sache ist ausnahmslos nicht richtig. (XXVII. 13.)

So geforscht und gesucht sind die auf das vergangene Leben (bezüglichen) Ansichten von Sein, Nichtsein, sowohl Sein als Nichtsein, weder Sein noch Nichtsein, weil diese falsche Ansichten aus den früher gelehrten Gründen fehlerhaft sind, ausnahmslos nicht richtig.

> Ich werde im zukünftigen Leben (eig. „Welt") sein oder werde nicht sein: eine solche Ansicht ist ausnahmslos gleich (der über) das vergangene Leben. (XXVII. 14.)

In der zukünftigen Welt werde ich (sein) oder ich werde nicht (sein): in so(lchen) vier Sätzen würden sich die (mit Bezug) auf die vergangene Welt (gelehrten) Fehler befinden.

Er lehrt ferner:

> Wenn ein deva eben dieser Mensch ist, dann trifft die extreme Anschauung (koṭi) des Ewigseins (śāśvata) zu; deva ist dann nicht entstanden, weil das Ewigvereigenschaftete nicht entsteht. (XXVII. 15.)

Wenn ein deva eben dieser Mensch, dann ist er ewig. Wenn ein deva nicht im Menschen entsteht, wie heißt er Mensch? weil das Ewig-vereigenschaftete nicht entsteht. Deshalb ist auch „ewig" nicht richtig. Ferner:

> Wenn deva verschieden vom Menschen, dann ist er nicht ewig; wenn deva verschieden vom Menschen, dann ist nicht Seins-Zusammenhang (bhava-santati). (XXVII. 16.)

Wenn deva vom Menschen verschieden, dann heißt er nichtewig. (Bei) nicht-ewig ist dann der Fehler des Abschneidens und Vergehens (uccheda-nirodha), (d. h.) der früher gelehrte Fehler. Wenn deva vom Menschen verschieden, dann ist nicht Seins-Zusammenhang. Wenn Zusammenhang ist, ist es nicht möglich zu sagen: „verschieden". Ferner:

> Wenn halb deva, halb Mensch, dann treffen die zwei Extreme zu: das Ewige und das Nicht-Ewige. Diese Sache ist eben nicht richtig. (XXVII. 17.)

Wenn ein Lebewesen (sattva) mit halbem Leib deva, mit halbem Leib Mensch: wenn (es) so (ist), dann ist es ewig (und) nicht-ewig. Halb deva, das ist ewig, halb Mensch, das ist nicht ewig. Nur ist diese Sache nicht richtig. Weshalb? Weil der Fehler wäre, (daß) ein Leib zwei (entgegengesetzte) Eigenschaften hätte. Ferner:

> Wenn ewig und nicht-ewig, diese zwei Eigenschaften erreicht sind, so würde man eben „weder ewig noch nicht-ewig" erreichen. (XXVII. 18.)

Wenn die zwei Eigenschaften „ewig" und „nicht-ewig" erreicht sind, dann (ist es) richtig, später „weder ewig noch nicht-ewig" zu erreichen, wegen des Gegensatzes von nicht ewig zu nicht nicht-ewig, und von ewig zu nicht-ewig. Jetzt werden tatsächlich ewig und nicht-ewig nicht erreicht. Deshalb wird auch nicht weder ewig noch nicht-ewig erreicht. Ferner: „Der jetzige saṃsāra hat keinen Anfang", das auch ist nicht richtig. Weshalb?

> Wenn ein dharma wahrhaftig kommt und wahrhaftig geht, dann ist saṃsāra ohne Anfang. Aber tatsächlich ist diese Sache nicht (so). (XXVII. 19.)

Wenn ein dharma absolut wahrhaftig etwas hat, woraus er kommt, und hat, wohin er geht, dann würde saṃsāra keinen Anfang haben. Dieser dharma, (obwohl) mit Einsicht (und) Verstand eifrig gesucht, wird nicht erreicht (als etwas) habend, woher er kommt (und) wohin er geht. Deshalb „saṃsāra hat keinen Anfang" — diese Sache ist nicht richtig. Ferner:

> Wenn es jetzt nicht ewig ist, wie ist es nicht-ewig, sowohl ewig als nicht-ewig, weder ewig noch nicht-ewig? (XXVII. 20.)

Wenn so, mit Einsicht und Verstand geprüft, ein ewiger dharma nicht zu erreichen ist, welcher wird nicht-ewig sein? Weil nicht-ewig von ewig abhängig ist. Wenn (diese) zwei Eigenschaften nicht sind, wie ist „sowohl ewig als nicht-ewig"? Wenn nicht „sowohl ewig als nicht-ewig" ist, wie ist „weder ewig noch nicht-ewig"? Weil von „sowohl ewig als nicht-ewig" abhängig, ist „weder ewig noch nicht ewig". Deshalb sind die auf die vergangene Welt bezüglichen vier Sätze „ewig" usw. nicht zu erreichen. Die vier Sätze „mit Grenze", „ohne Grenze"

usw. sind auf die zukünftige Welt bezüglich. Diese Sache ist nicht zu erreichen. Jetzt wird er lehren, warum?

> Wenn die Welt eine Grenze hat, wie ist eine spätere Welt? Wenn die Welt keine Grenze hat, wie ist eine spätere Welt? (XXVII. 21.)

Wenn die Welt eine Grenze hat, würde nicht eine spätere Welt sein. Aber jetzt ist tatsächlich eine spätere Welt, deshalb ist (der Satz) „Die Welt hat eine Grenze" nicht richtig. Wenn die Welt keine Grenze hat, würde auch nicht eine spätere Welt sein. Aber tatsächlich ist eine spätere Welt. Deshalb ist (der Satz) „Die Welt hat keine Grenze" auch nicht richtig. Ferner: diese zwei Grenzen sind nicht zu erreichen. Weshalb?

> Der fünf skandhas ewiger Seinszusammenhang (ist) ähnlich (wie) Flamme der Lampe; deshalb würde nicht die Welt eine Grenze haben und keine Grenze haben. (XXVII. 22.)

Durch die fünf skandhas entstehen weiterhin fünf skandhas. Diese fünf skandhas sind nacheinander zusammenhängend. Wie bei der Bedingungen Zusammensein Flamme der Lampe ist. Wenn die Bedingungen nicht erschöpft sind, dann vergeht die Lampe nicht; wenn erschöpft, dann vergeht sie. Deshalb ist es nicht möglich zu lehren: „Die Welt hat eine Grenze" (oder) „hat keine Grenze". Ferner:

> Wenn vorher die fünf skandhas zerfallen (und) nicht abhängig von diesen fünf skandhas wiederum später fünf skandhas entstehen, dann hat die Welt eine Grenze. (XXVII. 23.)
>
> Wenn die früheren skandhas nicht zerfallen, auch nicht abhängig von diesen skandhas aber später fünf skandhas entstehen, dann hat die Welt keine Grenze. (XXVII. 24.)

Wenn die früheren fünf skandhas zerfallen, (und) nicht abhängig von diesen fünf skandhas wiederum später fünf skandhas entstehen, so hat dann die Welt eine Grenze. Wenn die früheren fünf skandhas schon vergangen (sind), und nicht nochmals weitere fünf skandhas entstehen, (so) heißt das „Grenze". „Grenze" heißt künftiger letzter Leib. Wenn die früheren skandhas nicht zerfallen, nicht abhängig von diesen fünf skandhas aber spätere fünf skandhas entstehen, dann hat die Welt

keine Grenze. Dann ist (sie) ewig. Aber tatsächlich ist es nicht so. Deshalb „Die Welt hat keine Grenze": diese Sache ist nicht richtig. Die Welt ist von zwei Arten: (1) Land-(kṣetra-)Welt, (2) Lebewesen-(sattva-)Welt. Diese ist die sattva-Welt. Ferner: wie in der „Vierhundert-Untersuchung"[1] gelehrt wird:

> „Weil die echte Lehre (dharma) und Lehrender (und) Hörender schwer zu erreichen sind, so eben hat saṃsāra nicht Grenze, nicht keine Grenze."

Man erreicht nicht die echte Lehre, wegen der Bedingungen. Geburt und Tod (saṃsāra) (und) Wandern (eig. „Gehen und Kommen") hat nicht Grenze. Einige Zeit kann (man) die echte Lehre (dharma) hören und den Weg erlangen; deshalb kann man nicht sagen: „ohne Grenze". Jetzt wird er nochmals „sowohl mit Grenze als ohne Grenze" widerlegen.

> Wenn die Welt halb mit Grenze, halb ohne Grenze ist, so hat sie sowohl Grenze als keine Grenze: das ist nicht richtig. (XXVII. 25.)

Wenn die Welt halb mit Grenze, halb ohne Grenze ist, dann würde sie sowohl Grenze haben als keine Grenze haben. Wenn (es) so (ist), dann würde ein dharma (Objekt) zwei (entgegengesetzte) Eigenschaften haben. Diese Sache ist nicht richtig. Weshalb?

> Jener nimmt fünf skandhas an: wie ist ein Teil zerbrochen, ein Teil aber nicht zerbrochen? Diese Sache ist eben nicht richtig. (XXVII. 26.)
>
> Das Angenommene (upādāna, Annahme) auch ferner so: wie ist ein Teil zerbrochen, ein Teil aber nicht zerbrochen? Diese Sache auch ist nicht richtig. (XXVII. 27.)

Der die fünf skandhas Annehmende: wie ist ein Teil (sc. von ihm) zerbrochen, ein Teil nicht zerbrochen? Diese Sache[2]

[1] Catuḥ-śataka-śāstra des Āryadeva, VII. 9. Tib. Übers. Tanjur mdo XVIII, 9a (Lh. E.) [hierzu Komm. des Candrakīrti ebd. XXIV. 136a]. Die Strophe fehlt in der chinesischen Version (Nanjio 1189, TE. XIX. 2. 48 b ff.), da in dieser die acht ersten Abschnitte nicht enthalten sind. Vgl. Muséon 1900, p. 237. — In meiner Übersetzung der tib. Version der „Mittleren Lehre", p. 175, l. 13 ist anstatt „in den sūtras" zu lesen: „in kurzen Worten" (mdor na).

[2] TE.: „Eines".

wird nicht erreicht. „Sowohl ewiges als nicht-ewiges upādāna (Annehmen)“ ist auch so: Wie ist ein Teil zerbrochen, ein Teil nicht zerbrochen? wegen des Fehlers, (daß) ewig (und) nicht-ewig, zwei entgegengesetzte Eigenschaften, sind. Deshalb ist: „Die Welt hat sowohl Grenze als keine Grenze“ [dieses][1] auch nicht richtig. Jetzt wird er die Ansicht widerlegen, daß die Welt weder Grenze noch keine Grenze (hat).

> Wenn sowohl mit Grenze als ohne Grenze: diese zwei erreicht werden können, dann würden „weder mit Grenze noch ohne Grenze“: diese auch erreicht. (XXVII. 28.)

Wegen des Gegensatzes zu „mit Grenze“ ist „ohne Grenze“, wie der Gegensatz zu „lang“ „kurz“ ist. Der Gegensatz zu „Sein“ und „Nichtsein“ ist dann „sowohl Sein als Nichtsein“. Wegen des Gegensatzes zu „sowohl Sein als Nichtsein“ ist alsdann „weder Sein noch Nichtsein“. Wenn „sowohl Grenze haben als Grenze nicht haben“ absolut wahr ist, dann würde „weder Grenze haben noch keine Grenze haben“ zutreffen (eig. „sein“). Weshalb? Wegen gegenseitiger Abhängigkeit. Oben schon widerlegte (man) „Sowohl Grenze haben als keine Grenze haben“, den dritten Satz. Wie wird jetzt: „Weder Grenze haben noch keine Grenze haben“ sein? Weil nicht gegenseitige Abhängigkeit ist. So geprüft (und) gesucht sind „mit Grenze“, [„ohne Grenze“][2] usw. alle vier Ansichten nicht zu erreichen. Ferner:

> Weil alle dharmas leer sind: die Ansichten „Die Welt ist ewig“ usw.: wo? zu welcher Zeit? (und) wer bringt diese Ansichten hervor? (XXVII. 29.)

Oben wurden (nach)[3] der śrāvaka-Lehre die falschen Ansichten widerlegt, jetzt, in dieser Mahāyāna-Lehre (-dharma), lehrt er die dharmas von Anfang bis zu Ende (eig. „von Ursprung bis jetzt“) als völlig leer an An-sich-Sein (svabhāva). So ist in wesenslosen dharmas nicht Mensch, nicht dharma, nicht kann falsche Ansicht (oder) richtige Ansicht entstehen. „Ort“ heißt Land (oder) Erde; „Zeit“ heißt Zahl (von) Tagen, Monaten, Jahren. „Wer?“ heißt Mensch. „Diese“ heißt Substanz der Ansichten. Wenn es absolut wahre Ansichten „ewig“, „nicht-

---

[1] Nach TE. zu tilgen. [2] Fehlt TE. [3] Zusatz von TE.

ewig" usw. gibt, dann müßte sein, (daß) ein Mensch ist, (der) diese Ansichten hervorbringt. Da das Selbst (ātman) widerlegt ist, deshalb erzeugt kein Mensch diese Ansichten. Die an verschiedenen Orten (befindlichen) Erscheinungsobjekte (rūpa-dharma), die gegenwärtig sichtbar sind, können schon widerlegt werden, um so mehr Zeit und Raum. Wenn verschiedene Ansichten sind, würde es wahrhaftiges tattva (Sein) geben. Wenn es wahrhaftig ist, dann kann man es nicht widerlegen. Von Anfang (eig. „oben") an (ist es) schon durch verschiedene Gründe widerlegt. Deshalb wird man erkennen: die Ansichten haben nicht wahrhaftiges Sein (eig. „Substanz"). Wie können sie entstehen? Wie im śloka gelehrt wird: „Wo? an welchem Ort? zu welcher Zeit? wer? erzeugt diese Ansichten?"

> Den großen, weisen Herrn Gautama, der mit Mitleid (und) Erbarmen diese Lehre (dharma) erklärt (und) vollständig alle Ansichten abgeschnitten hat, verehre ich jetzt, tief mich verbeugend. (XXVII. 30.)

Alle Ansichten — zusammengefaßt gelehrt, sind es fünf Ansichten, ausführlich gelehrt, [dann] sind es 62 Ansichten — werden abgeschnitten. Dieser Ansichten wegen lehrt den dharma (Lehre) der große, weise Herr Gautama, der ohne Maß, ohne Grenze, undenkbar, unsagbar Wissende. Deshalb verneige ich mich (eig. „meinen Leib") ehrfürchtig.